

L'eschatologie de Hegel

Vlad Mureşan

Introduction

- § 1. Les difficultés hégéliennes de l'idée de « projet ».
- § 2. L'Esprit en tant que résultat.
- § 3. Succession temporelle et simultanéité éternelle.
- § 4. Ontologie et phénoménologie.
- § 5. La fluidité des formes: un syndrome eschatologique.
- § 6. L'hypothèse centrale : le caractère eschatologique du système spéculatif hégélien.
- § 7. La charge de la totalisation et le double fracture d'époque.
- § 8. Hegel n'est pas un philosophe de l'histoire, mais de l'Eschatologie.

1. Christologie spéculative.

- 1.1 « Le début de la fin ».
- 1. 2. Le système hégélien : christianisme spéculatif.
- 1. 3 L'Histoire du Christ: histoire „humaine” et histoire „divine”.
- 1. 4. Le refus de l'altérité comme devoir eschatologique de la complétude.
- 1. 5. La première réconciliation en tant que fondement de toutes les réconciliations.
- 1. 6. Le prix de la réconciliation : le sacrifice. La folie de l'histoire.
- 1. 7. La mort du Christ. La confirmation de son humanité.
- 1. 8. La Résurrection du Christ. La confirmation de sa divinité.

2. Pneumatologie spéculative.

- 2.1. Le rapport récurrent entre l'Esprit Saint et le Christ.
- 2.2. L'Eglise, ante-participation eschatologique.
- 2.3. *Koinonia* et *Gemeinde*.
- 2.4. L'eschatologie en tant que Pentecôte universelle.
- 2.5. *Das Reich des Geistes*.
- 2.6. Le pneumatocentrisme hégélien : la fusion pneumatologique des doctrines trinitaire, ecclésiologique et eschatologique.

3. Eschatologie spéculative.

- 3.1. Le sens de l'histoire.
- 3.2. La fin de l'histoire.
- 3.3. Les attributs de l'eschatologie hégélienne.
 - 3. 1. *Versöhnung*
 - 3. 2. La conversion de la phénoménologie en ontologie : « l'auto-phénoménologie de l'Esprit ».
 - 3. 3. Le dépassement eschatologique de la religion
 - 3. 4. *Er-innerung*. Eschatologie anamnétique.
 - 3. 5. Le problème du Mal

Bibliographie.

Introduction

Le but de notre recherche est de mettre en évidence, à un premier niveau de généralité, les structures de cohérence d'une véritable « eschatologie », que nous considérons la pierre angulaire du système spéculatif de Hegel. Selon nous, et dans les limites données, une tâche pareille implique :

1. une exposition préalable des problèmes métaphysiques d'une eschatologie, et en spécial des critères d'existence d'une eschatologie ;
2. une typologie eschatologique, comme une carte qui permettrait ensuite localiser la configuration de l'eschatologie hégélienne ;
3. une brève présentation de la christologie hégélienne dans sa qualité de « principe de possibilité », de « modèle » et d'« archétype » du régime eschatologique en lui-même ;
4. une brève esquisse de pneumatologie spéculative, en tant que accomplissement progressive du « Royaume de Dieu » sur terre et en vue d'une transfiguration de la création, et enfin,
5. une identification du traitement hégélien de tous ces problèmes.

Il faudrait préciser que nous avons envisagé de dresser à présent seulement le chantier d'une étude systématique plus vaste. Tout autre projet aurait été pour le moment prématuré, en raison du traitement inversement proportionnel de la christologie hégélienne par rapport à la pénurie des études qui visent explicitement l'eschatologie du philosophe allemand.

§ 1. *Les difficultés hégéliennes de l'idée de « projet ».*

Réfléchissons d'abord combien peu l'idée même d'un projet tel que nous proposons est compatible avec l'esprit de l'œuvre d'Hegel : il avait en effet tellement lutté avec cet « il faut » qui était tout autant réel qu'irréel, dans sa qualité de « promesse d'être ». Pour lui, ce qui doit compter est uniquement « la chose elle-même ». C'est pourquoi le projet présent est seulement à regarder comme un compromis obligé pour marquer le chemin qui reste à frayer pour dégager par la suite les structures plus profondes de cohérence de l'eschatologie hégélienne.

D'un point de vue hégélien, cette tentative de détermination risque d'être :

- a) soit un simple résumé du système spéculatif (doublement inutile, d'autant plus que la vérité ne saurait ressortir par abréviation mais précisément par développement),
- b) soit une nouvelle « définition de l'Absolu », ce qui tiendrait déjà de la « phénoménologie de l'Esprit », et non plus d'un projet académique.

Voici cependant quelques thèmes, accents et idées qui nous font toutefois chercher à mettre en lumière le rôle essentiel de eschatologie dans la philosophie d'Hegel.

§ 2. *L'Esprit en tant que résultat.*

L'eschatologie fait référence à la « doctrine sur les choses dernière », avec la supposition de leur « achèvement » final. Hegel, que l'on dit trop souvent, plutôt schématisant, un « philosophe de l'histoire », ne s'est pas occupé du passé seulement, mais aussi de l'avenir : c'est en fait plutôt la *fin* que le *début* qui lui a capté l'attention.

L'Esprit est défini moins par son caractère *originnaire* que surtout par sa nature d'être son propre résultat, à savoir vérité de son propre travail d'illumination. La vérité n'est jamais une pure évidence intuitive originnaire, quelque chose qui était déjà entièrement disponible, un système axiomatique ou une illumination intérieure, contingente et pleine d'effusion. La vérité apparaît surtout, au contraire, uniquement à la fin de sa propre œuvre de révélation. De manière que, du point de vue théologique et en termes hégéliens : *la vérité de la cosmogonie est l'eschatologie elle-même.*

§ 3. *Succession temporelle et éternelle simultanée*

Du point de vue historiographique, l'histoire est une totalité d'événements passés. Du point de vue ontologique, l'histoire est une structure métaphysique qui comprend les conditions de possibilité du passé, du présent et du futur, plus la totalité des contenus de la temporalité. L'historicité est possible de la sorte seulement sur le fond de l'Eternité propre qu'elle rend explicite. Ainsi, si dans une pure détermination historique, la temporalité est une « ontique », définie par la succession de l'antérieur et du postérieur, on peut dire que, à la lumière de l'ontologie, ce n'est pas le passé de la récupération régressive de l'Origine, mais c'est le futur disloqué par les anticipations révélationnelles de l'Eternité qui devient le terme privilégié d'une thématization progressive de l'Eternité. La simultanéité d'une « bonne Eternité » sous-entend la mauvaise éternité d'une temporalité pure. Ainsi le concept de Totalité, malgré le fait qu'il se construit seulement par la succession des parties temporelles, implique une simultanéité éternelle des moments du devenir, dans une stase pléromatique de leur co-actualité non-successive. Ces moments « composent » ensemble l'Esprit Absolu, en qualité de « forme idéale » et de « contenu réel » et de pur mouvement de lui-même. De manière que la définition même de l'Idée Absolue, de l'Esprit Absolu comme Totalité, implique une eschatologie. La totalité spéculative hégélienne n'est pas une simple totalité attributive de type scholastique, où Dieu est déterminé comme totalité des perfections. Pour Hegel, l'Etre doit encore gagner sa propre Totalité à travers le développement complet des déterminations du fini dans le cadre du processus que l'on appelle *histoire*. C'est ainsi que l'histoire vient « de l'Etre » afin d'être reconvertie « en Etre » par une structure de circularité inverse de l'*Eden* avec l'*Eschaton*. Ainsi que, à la différence par rapport à la majorité des philosophes qui posaient le problème de l'arrachement de l'histoire à la structure de l'Eternité, Hegel développe une interrogation unique sur la réincorporation de l'histoire dans la structure de l'éternité, ensemble avec toutes les conditions qui doivent être saturées en vue de cette ré-intériorisation du divin : la révélation, la réconciliation, la suppression et la conservation du négatif et la conciliation avec le mal (théodicée). Celles-ci occuperont notre réflexion finale (cf. ch. 4).

§ 4. *Ontologie et phénoménologie*

Hegel est en premier lieu ontologue, et uniquement à partir de ce statut il est par la suite phénoménologue. Il ne part donc pas de l'analyse pure des formations (*Gestalten*) de l'Esprit en tant que phénomènes révélés par une réduction, mais en tant que phénomènes déjà saturés d'un contenu nouménal. Elles ne se montrent pas « elles-mêmes et en elles-mêmes », mais en se révélant elles-mêmes, elles *développent* l'Etre. Et c'est à peine cette dernière qui les montre véritablement. L'eschatologie d'Hegel ne devient pas intelligible par sa philosophie juridique, ou bien par la philosophie de l'histoire ; Ce sont celles-ci justement qui devinent intelligibles par l'archétype eschatologique qui domine toutes les articulations du « système de la pensée absolue ». En effet, essayer d'écrire philosophie du point de vue de l'Absolu signifie écrire de la philosophie de l'extérieur du politique, de

l'extérieur de l'histoire. En dehors du politique et de l'histoire il n'existe que le régime eschatologique de l'Être pure, de l'Idée absolue.

Hegel n'est pas moins pour autant le premier ontologue qui est aussi un phénoménologue, parce que l'Être pure doit encore se manifester, s'auto-donner, parcourir une histoire d'auto-détermination, un travail grandiose d'auto-développement phénoménale. Dans son combat avec contre le monisme spinosiste ou celui védentin, Hegel reproche à la Substance qu'elle est et demeure *Unbestimmt* et *Unmittelbar*. Dire, comme fait Hegel, que l'Être est seulement le début, revient à dire que la fin reste encore à produire, à savoir qu'il doit le parcourir, le consommer, et se le réapproprier, afin que tout revienne à un accomplissement re-totalisateur de type eschatologique.

§ 5. *La fluidité des formes: un syndrome eschatologique.*

L'accent hégélien sur la fluidisation des déterminations est unanimement reconnu. Le mouvement dialectique de la méthode est seulement une adéquation de la pensée à la fluidité pure du réel lui-même : la conversion de l'intellect en raison est équivalente à une « *métanoia* ». C'est dans ce sens seulement que la vérité est un « état bachique ». Pour nos fins, la structure fluide de l'ontologie spéculative représente un symptôme eschatologique.

Eliade montre comment, *in illo tempore*, dans la période créatrice de la création et l'organisation du Cosmos « les formes étaient fluides, les espèces n'étaient pas encore fixées, tout était possible ». « La même fluidité des formes constitue à l'autre extrémité du temps, un des syndrome de l'*eschaton*, du moment dans lequel l'histoire prendre fin et dans lequel le monde commencera vivre un temps sacré, dans l'éternité »¹. Hegel dénonce la *fixité* ossifiée des déterminations, et veut voir la *vie*, qui n'est qu'écoulement des *contraires*. Mais la fixité de l'Absolu et son pur auto-mouvement : il faut un Alfa et un Omega, pour que la fluidité repose dans un point fixe. Il est très clair que la logique spéculative elle-même porte en elle une suggestion eschatologique décisive, en ceci que l'eschatologie suppose à rendre compatibles les contraires, l'agneau et le loup, selon la description du Nouveau Jérusalem dans Isaïe.

§ 6. *L'hypothèse centrale : le caractère eschatologique du système spéculatif hégélien*

C'est notre hypothèse que Hegel a été *le penseur par excellence de l'eschatologie*. Au point qu'ignorer cette dimension centrale, ou l'oublier en privilégiant les aspects dialectique et politique, revient à ne plus voir la forêt du fait des arbres.

La thèse majeure qui devrait ressortir de ce premier développement est que la philosophie de Hegel n'est pas aussi eschatologique, mais qu'*elle est éminemment eschatologique*, cela étant – s'il faut une définition réductrice – sa substance même.

Deuxièmement, il en ressortira que cette hypothèse tire au clair non seulement un principe d'intelligibilité plus adéquat de l'œuvre de notre philosophe, mais aussi de la postérité rapportée – de manière réactive ou héréditaire – à Hegel.

§ 7. *La charge de la totalisation et la double fracture d'époque*

D'où venait-il, Hegel ? Qu'est-ce qu'a pu éveiller en lui cette charge gigantesque de la totalisation qui s'est achevée dans ma monumentalité architectonique de l'encyclopédie spéculative ?

Son époque était, synthétiquement, celle d'une double fracture :

a) La première, celle des Lumières, avait scindé la conscience de l'Europe en deux camps antagoniques, celui de la foi et celui de l'intellection, de l'humanisme et de la théologie, enfin respectivement d'Athènes et de Jérusalem. C'est une rupture intérieure à l'Europe, typique et singulière, entre prémodernité et modernité. Hegel a accusé cette scission entre Substance et sujet, homme et divinité, et tout son effort est subordonné à cette réconciliation universelle, dont l'archétype est justement la réconciliation christique des natures divine et humaine.

b) La deuxième fracture résulte, dans cette époque des grandes rencontres, de la confrontation de la conscience européenne avec une grande altérité, l'Asie spirituelle, qui n'était plus perçue comme la créatrice de simples polythéismes infantiles, mais comme créatrice d'une vision théologique et spéculative d'une envergure impressionnante. L'effort spéculatif est constamment engagé à une double charge la : l'intégration de cette grande sagesse et en même temps une délimitation polémique par rapport à elle.

Le seul précurseur dans cette direction avait été Nicolas de Cues (1401-64), l'auteur des premiers textes « œcuméniques » qui posaient l'idée d'une fraternisation des contraires dont l'opposition ne manifeste pas autre chose que *la Vérité du tout*. Mais ce qui distingue radicalement Hegel de tous ces antécédents est le fait de penser l'histoire comme le parcours successif d'une Vérité qui, dans sa simultanéité éternelle se parcourt en réalité Soi-même, en s'actualisant elle seulement, jusqu'à l'auto-contemplation définitive de Soi, par la médiation de toutes ses « définitions » historiques. Et de manière encore plus décisive, la Vérité s'est déjà auto-parcouru, et la Fin était déjà présente : ce ne sont que les humains qui sont « sur la route de la pensée », entre Alpha et Oméga. Oméga, lui-même, a déjà parcouru le chemin, en portant en Soi-même Alpha depuis l'éternité.

§ 8. *Hegel n'est pas un philosophe de l'histoire, mais de l'Eschatologie*

L'histoire n'est pour Hegel que l'auto-rotation interne de l'Eternité, sa vie qui conteste l'inertie d'une immobilité spinozienne de la Substance. L'histoire est le livre divin de la biographie de l'Absolu, depuis son Soi vide plongé dans la nuit de l'ignorance abstraite de Soi-même jusqu'au triomphe de sa luminosité « pléromatique », Esprit Absolu ; depuis l'Absolu immédiat et non-déterminé jusqu'à l'Absolu complet auto-médié, avec sa propre explicitation et complètement déterminé, depuis les déterminations-zéro de l'Être coïncidant avec le Néant pur, jusqu'à l'infinité des déterminations alluvionnées sur le parcours de l'auto-devenir de l'Idée Absolue. Ce n'est pas pour « nous » seulement que l'Absolu a un « visage originaire » nocturne, qu'il est négativité pure, néant vide et abysse infini. « Il » est ainsi pour lui-même, étant donné que « nous », l'humanité, l'histoire vivante donc, nous sommes l'infinité de ses yeux auto-contemplatifs. Et cela, non pas dans le sens qu'il y a deux moments, un Soi vide et un Esprit absolument plénier ; en réalité, il s'agit de l'Esprit absolu qui contient *in eternitas* aussi le vide de sa propre ombre.

La fin de l'histoire coïncide donc avec la finalisation de l'auto-devenir de la substance infinie de l'Absolu. Le résultat de l'achèvement de l'auto-parcours du Soi de l'Absolu reçoit le nom d'Esprit Absolu, l'« universel concret » qui totalise actuellement et simultanément les oppositions infinies des déterminations infinies, grâce auxquelles il est donc conciliation (*Versöhnung*) complète de l'Absolu non-devenu, innocent abstrait et vide, avec la totalité des déterminations posées/développées de son propre mouvement d'auto-différenciation, de manière simultanée avec un processus inverse d'auto-identification. A travers le premier, l'Absolu gagne multiplicité, substance, contenu, effectivité, tandis que par le second il regagne le prix et le sacrifice payé pour celles-ci :

l'unité. C'est seulement ensemble qu'il réalise ces deux mouvements contradictoires, *la concorde infinie des déterminations dans le Tout*.

Disons-le: Hegel n'est pas, en raison de tout ce que vient être dit, un philosophe de l'histoire, car *l'histoire pour lui n'a aucun sens en elle-même*. Elle porte une charge ontologique qui la précède et la succède, en lui procurant ainsi sens et solution : elle est seulement le mouvement d'un Absolu dans ses moments humains. Le but de ce mouvement est l'accomplissement de ce Commencement totalement simple en tant que Fin totalement complexe, un achèvement transcendant de l'histoire elle-même. Une histoire qui « est déjà partie » du point Alpha et « n'est pas encore arrivée » dans le point Oméga, bien qu'en même temps *elle ne soit pas encore complètement sortie du point Alpha* tout en étant *déjà entrée dans le point Oméga*. Puisqu'elle n'est que *le mouvement perpétuel de l'éternel repos absolu*.

L'eschatologie est, à proprement parler, non la fin de l'histoire, ce qui appartiendrait encore à son terme dernier, mais ce régime dans lequel l'histoire est en même temps histoire, tout en ne l'étant plus en tant que telle, mais comme totalité de ses moments co-actualisés de manière plénière et simultanée dans la Connaissance absolue de l'Esprit Absolu.

1. Christologie spéculative

1.1. « Le début de la fin ».

Dès *Jugendschriften*, Hegel oppose la solution christologique à une pensée de la transcendance et de l'éloignement divin. L'absolu a déjà atteint le relatif, qui a déjà été rejeté de soi-même dans son propre autre, de manière qu'il n'existe pas une extériorité radicale entre un « ailleurs » et un « ici ».

Le problème de la christologie chez Hegel a déjà été bien traité et nous le reverrons ici seulement parce que la solution christologique devient, chez Hegel, une solution unificatrice *universelle*, la vraie « pierre angulaire » du système spéculatif, donc de l'Absolu même. Ce passage par le thème de la christologie spéculative intéresse donc les fondements de l'eschatologie hégélienne. Ainsi, si *la christologie* est la « pierre angulaire », *l'eschatologie* en est l'ogive même.

Ainsi, en toute théologie dogmatique, la christologie est le principe de possibilité de l'eschatologie. C'est pour cela que, il étant parmi les quelques philosophes à avoir transposé l'équilibre christologique dans une ontologie générale, nous pouvons être presque sûrs que son eschatologie est toujours Accomplissement du projet christologique, ce qui justifie l'intégration de cette brève exposition dans le devoir de dévoilement de l'eschatologie hégélienne.

1.2. *Le système hégélien : christianisme spéculatif.*

La bonne nouvelle que le christianisme apporte au monde est que Dieu est Esprit. Mais, „si l'Esprit *est* seulement, il n'est pas Esprit²”. Cela veut dire, premièrement, que sa manière d'être n'en est pas une abstraite, il ne se maintient pas dans l'altérité par rapport à l'autre, mais qu'il est le mouvement même par lequel l'altérité est assumée. En tant qu'Esprit, Dieu est conciliateur (envers le monde) et auto-conciliateur (envers son mode d'être différent du monde). Le moment décisif de ce processus, celui qui mène à la manifestation et à la conceptualisation de Dieu comme Esprit est l'Incarnation. Une hypostase divine, tout en gardant sa propre nature, a assumé la nature humaine. Cette

vérité est implicite dans toutes les religions, chacune d'elles comprenant une forme de christologie dans la mesure où, en tant que *re-ligio*, elles contiennent le rapport de l'homme à ce qui l'excède³.

La préfiguration de cette vérité, présente dans les différents *Vorstellungen* religieux vise deux déterminations majeures :

- 1) la manifestation phénoménale de la vérité « nouménale »
- 2) l'activité réconciliatrice de Dieu, i. e. l'union du divin et de l'humain.

Mais les autres religions restent captives, sous une forme ou autre, dans la différence et dans l'exclusion, et de cette manière la vérité qu'elles pressentaient et préfiguraient n'est pas manifeste et achevée.

Le christianisme est la religion absolue justement parce qu'à son intérieur ce contenu de vérité devient manifeste *tel quel*. „Mais le christianisme est la religion *manifeste* (*Offebare Religion*) en tant qu'elle est la religion *révélée* (*Geoffenbarte religion*)”⁴.

Le contenu présent dans les différentes représentations religieuses et qui devient manifeste par le christianisme est identique à celui professé par la philosophie spéculative hégélienne: l'ambition de cette dernière d'offrir une pensée de l'identité qui existe entre l'identité et la différence la situe dans une position (au moins) analogue vis-à-vis de la dogmatique chrétienne et de ses affirmations christologiques. Non seulement Hegel n'a pas été embarrassé par une telle proximité, il a même reconnu, en gentilhomme, son devoir :

“The history of Christ is one that belongs absolutely to the community since it is absolutely adequate to the Idea”.

La philosophie de l'Esprit Absolu suppose aussi historiquement que méthodologiquement la foi de la communauté chrétienne que l'Incarnation a déjà eu lieu et que, de cette manière, Dieu et l'homme sont déjà conciliés. Cela parce que la philosophie est la connaissance de ce qui est, et ce qui est doit se montrer d'abord de manière directe. Mais il existe encore un côté de ce rapport; l'idéalisme spéculatif a comme fondement la religion absolue, mais son caractère absolu ne peut être indiqué à la pensée qu'en se situant sur ses positions. Nous nous trouvons ainsi devant une fondation réciproque; le christianisme est privilégié par rapport aux autres *Vorstellungen* religieux grâce à son adéquation – surtout par la doctrine de l'Incarnation – à l'idée spéculative, aussi longtemps que la possibilité de penser l'Idée spéculative s'appuie sur l'auto-compréhension du christianisme et sur son Événement fondateur.

Le mode dans lequel le christianisme s'est compris lui-même est celui propre à une religion. Le passage d'un contenu fini à un contenu infini, la mise en relation de l'esprit fini avec celui indéfini, qui ensemble définissent le spécifique d'une religion sont explicités, dans le cadre de ce mode de connaissance de Soi de l'Esprit, sous la forme des *Vorstellungen*. « La positivité » inhérente à ces représentations a été d'abord rejetée par Hegel à cause de la servitude que celles-ci imposent à l'esprit autonome, elles étant ensuite considérées comme inévitables pour le mode de conscience religieux, dont la nature réside justement dans l'union de l'universel et du « positif ». Mais entre ces *Begriffen* et *Vorstellungen* il n'y a pas un rapport de contradiction: les dernières sont implicitement rationnelles⁵, plus encore, elles sont indispensables à l'exercice conceptuel, car „la religion peut exister sans la philosophie, mais pas la philosophie sans la religion, elle l'implique en soi”⁶. Bien qu'elle ait le même contenu que la religion, la philosophie doit dépasser le mode représentatif pour en offrir une exposition purement conceptuelle.

1.3. L'Histoire du Christ: histoire „humaine” et histoire „divine”

L'Histoire du Christ peut être décrite de trois manières:

i) La première de ces manières a comme sujet Jésus de Nazareth et s'intéresse seulement aux gestes que cet *homme* a faits et aux paroles qu'il a dites. Une telle perspective accorde une attention spéciale à l'analyse des sources par lesquelles les informations concernant cet habitant de la Palestine antique nous sont parvenues. Ce qui ne peut pas être démontré par des sources sûres est rejeté, et après l'exploration de tous les documents le cas est classé. L'historien peut dormir tranquillement.

ii) La deuxième manière de traiter cette histoire méprise justement les données positives dont la première faisait si grand cas. Elle cherche à déterminer le type présent dans la ration auquel cette histoire se conforme, la signification des événements narrés indépendamment des circonstances historiques dans lesquelles ils ont eu lieu. Plus encore, le trajet herméneutique d'un tel point de vue suppose comme condition nécessaire justement l'élimination des éléments accidentels, „positifs”. Ce qui compte est l'universel et rien que l'universel.

Malgré leur opposition radicale, les deux visions ont leurs racines dans l'époque des Lumières. La dominante de ce courant est de garder étanches les unilatéralités. Hegel a montré l'impasse à laquelle conduit cette approche des Lumières: déjà en *Glauben und Wissen*, écrit à Jena en 1801, la radicalité de la séparation entre la foi et la science est culpabilisée pour l'appauvrissement des deux.

iii) La troisième vision est la plus difficile, car elle suppose l'engagement, au moins à un niveau implicite, du *spéculatif*. Jésus de Nazareth est le Christ ; le contemporain de Pilate de Pont est le Dieu Incarné. La description adéquate de cette histoire réclame la mise en œuvre simultanée de l'universel et du particulier, du fini et de l'infini, de Dieu et de l'homme. L'engagement du spéculatif est présent, mais de manière implicite, dans les représentations religieuses et dans l'auto-compréhension de la communauté chrétienne, surtout dans les formulations dogmatiques qu'elle a énoncées. Pour Hegel, l'effort fait par les Pères de l'Eglise d'offrir aux représentations religieuses et au culte une infrastructure conceptuelle provient d'une réception attentive du message conciliateur du Christ: le principe du christianisme doit être concilié avec le cœur, avec la réalité et aussi avec la pensée⁷. Mais cette exigence ne peut pas être respectée sans „faire violence” aux représentations usuelles et aux lois de l'intellect.

Ce qui au niveau phénoménal est „posé” a été „supposé” au niveau nouménal. La possibilité de chaque sujet de prendre sur soi le devoir de la réconciliation étant fondée sur l'union christologique des deux natures, la possibilité que Dieu commence son œuvre de réconciliation en en assumant une autre dépend de la présence d'une altérité (même si non-tensiongène) en Soi-même. Seul un Dieu triunitaire peut s'incarner.

L'Incarnation est un épisode de l'histoire de l'humanité. Par conséquent elle doit se placer dans une structure de continuité avec les moments qui l'ont précédée. Elle doit répondre à une exigence de l'histoire du monde non seulement en ce qui concerne son fait, mais aussi en ce qui concerne son moment. « Dieu envoya son Fils quand les temps furent venus ». ⁸ Mais quel est le propre de ce moment ? Qu'est-ce qui en fait un temps *kairotique* ? Pour Hegel, la conciliation entre l'humain et le divin est actualisée justement au moment où l'histoire du monde traverse la radicalité d'une rupture. Celle-ci est manifeste dans le caractère irréconciliable de l'univers abstrait judaïque et la subjectivité pas moins abstraite du monde romain: « la détresse judaïque de la singularité affirmant un universel réel qui la nie en l'abandonnant, et la misère romaine de la singularité s'affirmant, au mieux, dans l'universalité irréaliste de la raison stoïcienne. » ⁹ Or, la subjectivité universelle et concrète qui est le Christ même signifie justement la conciliation de ces unilatéralités.

Cela signifierait dans ce cas que l'Incarnation est la suite d'une nécessité conciliatrice (donc eschatologique) immanente à l'histoire humaine même ? Non, et cela pour les suivantes raisons :

1. Nous ne pouvons pas parler d'une histoire humaine complètement autonome. Les lignes causales qui apparaissent à cause d'actions humaines:

a) (la version faible) se trouvent toujours en conjonction avec la Providence divine

b) (la version forte) sont les effets de cette Providence

2. Cette antinomie entre l'universel et le sujet, malgré son radicalisme, n'est pourtant qu'une consommation intra-humaine de l'extériorité qui existe entre l'homme et Dieu. Or, si l'Incarnation est la Réconciliation, l'antinomie qu'elle est appelée guérir doit être la plus radicale.

3. Bien qu'elle soit un épisode de l'histoire humaine, qui se trouve ainsi en connexion causale avec les moments qui l'ont précédée, l'Incarnation tient en fin de compte à un acte de décision divine; elle est l'éminente manifestation de la logique.

La conclusion « logique » qui s'impose – selon Bourgeois – est que « la dialectique hégélienne ne fait jamais de la simple auto-négation du négatif la position du positif, qui est toujours son auto-position: le positif, absolument exigé par l'auto-négation du négatif, n'est posé que par lui-même, par conséquent dans un *surgissement* absolu. »¹⁰

Mais dans ce cas, même attendue, la résolution d'une tension dialectique n'est pas moins une surprise; même préparée, l'Incarnation reste une nouveauté radicale. Mais si seulement l'Incarnation éclaircit la tension dans laquelle le monde se trouvait avant qu'elle ait lieu, si seulement le positif concret nous révèle la contradiction insupportable dans laquelle se trouvaient les unilatéralités abstraites, si seulement la conciliation amène vers soi les termes disjoints, alors le sens appartient toujours au *final*.

On peut jeter un regard juste sur le monde seulement si on est à son bout. Le jugement dernier a déjà commencé (même si nous n'avons pas encore toutes les preuves dans le dossier).

1.4. Le refus de l'altérité comme tache eschatologique de la complétude.

Ce qui est réconcilié au nom du Christ a été, dans l'histoire *Vorstellungen* religieuse et de la pensée, déjà affirmé dans une manière unilatérale. Ainsi, dans la religion judaïque le rapport entre Dieu et l'homme est conçu sous l'espèce de l'altérité, ce qui fait de la vie religieuse une variante du rapport maître-esclave. Dans le cas des Grecs, le moment même de la transcendance du dieu a été supprimé, et celui-ci a été anthropomorphisé. Mais l'anthropologisation a été à la fois excessive et insuffisante: les dieux des Grecs ont des visages humains, mais, en même temps, le monde empirique est dévalorisé.

Des pulsions unilatéralistes sont survenues après l'apparition de l'Eglise, elles étant le « moteur » des débats doctrinaux à la suite desquels les dogmes ont été établis :

- i) Les gnostiques refusaient d'admettre dans le cas du Christ la détermination de l'individu, ce qui fait que l'existence sensible se volatilise;
- ii) Les ariens n'ont pas reconnu la divinité du Christ, voyant en Lui seulement un homme élevé à un plan supérieur¹¹ ;
- iii) Les monophysites niaient l'humanité du Christ, qui devenait une inconsistante et irréelle Incarnation, qui aurait maintenu « à distance » le divin ;
- iv) Les nestoriens refusaient justement le « contact », « l'union » réelle, donc la réconciliation du divin et de l'humain dans la personne du Christ.

En refusant le blocage dans de tels moments unilatéraux, « la pensée chrétienne » s'est rendue digne de l'*Evènement* qui l'a fondée. Dans toutes les « trahisons » de ce

devoir totalisateur, le christianisme aurait perdu sa force unificatrice et réconciliatrice, donc eschatologique. Dans les disputes christologiques la grande mise était effectivement *eschatologique* (et implicitement sotériologique): si *dans le Christ* l'union du divin avec l'humain n'est pas «non-mélangée et inséparée», alors *pour nous*, d'autant plus, elle ne peut pas être donnée.

Si l'Eternité ne peut pas assumer l'histoire, l'histoire non plus ne peut pas assumer l'Eternité. Et leur communion eschatologique est impossible. L'histoire est alors condamnée à sa propre mauvaise infinité, et l'Eternité au solipsisme de sa bonne infinité.

1.5. La première réconciliation en tant que fondement de toutes les réconciliations.

Le Christ apporte au monde *la réconciliation*. Mais pas sous la forme d'une pensée ou d'un message abstrait. Lui-même *est* en Lui-même cette réconciliation du divin et de l'humain, de Dieu et du monde. Mais dans un autre sens il n'est que son premier moment : dieu « a fait la paix avec le monde », car il est devenu particulier et il n'est pas resté abstrait (transcendant et donc absent).

« Mais celle-ci est seulement la racine. C'est au monde de faire sienne cette Idée absolue, de la réaliser en soi; c'est au monde de se réconcilier avec Dieu. »¹²

Ce devoir second ne tombe pas sur le monde tout simplement: il a reçu un Consolateur pour « le temps qui lui est resté ».

La christologie est la grande provocation divine de l'homme: et même ce *fiat* humain qui doit honorer le grand geste divin, tout en reproduisant individuellement la christologie, est pneumatologiquement assisté. Autrement dit: le Christ a donné à l'humanité l'opportunité de la réconciliation, nous tous nous pouvons et devons devenir des petits „ christus”, et cela sous l'assistance de l'Esprit.

Ainsi l'unification individuelle est le début de l'unification universelle.¹³ Mais l'histoire est essentiellement : finitude, dialectique, séparation et guerre. La christologie, donc, en supprimant la séparation, supprime aussi le principe du mal, et la division.¹⁴

„Cette union exorbitante qui contredit absolument l'intellect” – c'est-à-dire le Dieu-Homme doit rendre manifeste le fait que la nature humaine corruptible n'est pas incompatible avec l'Esprit. Une dépréciation de l'homme en tant qu'indigne, qu'incapable de le connaître ou de s'unir à Dieu devient, après ce moment, anachronique. L'événement christique met en évidence le fait que « dans l'idée éternelle l'altérité ne porte pas préjudice à l'unité ».¹⁵

Dieu n'apparaît pas diminué, mais au contraire, il est *confirmé* par le fait qu'il se maintient avec soi dans l'altérité de soi. L'envie, que déjà les Grecs considéraient indigne de faire partie du cortège des dieux, est ainsi éloignée pour de bon: Dieu a renoncé à sa manière d'être un autre pour l'homme pour s'unir à celui-ci et pour l'appeler au devenir « pour soi » ce qu'il est déjà « en soi ». L'incarnation, le fait d'assumer le sensible, a eu lieu dans un homme, car dans la sphère du sensible et du fini seul l'homme est spirituel. Mais par cet acte l'esprit fini est à la fois affirmé dans sa dépendance envers l'Esprit infini et, en tant qu'infini, annulé dans sa finitude. En s'incarnant dans un homme sensible Dieu est apparu: mais son apparition est toujours apparition pour un autre, et cet autre est la communauté.

1.6. Le prix de la réconciliation : le sacrifice. La folie de l'histoire.

La communauté doit voir le Dieu-Homme non pas dans son être sensible, mais dans son être spirituel. Mais pour cela le moment de l'*apparition* en tant que sensible doit être suivi par celui de la *disparition* de cette manière d'être: la disparition doit être

violente, Dieu doit *mourir*. C'est ici qu'arrive le renversement: la suppression est à la fois une suppression de soi, en mordant au corps de Celui sans péché, la mort a été conduite à sa propre annihilation. La conciliation devient possible dès que le négatif, la force qui gardait les termes en altérité l'un envers l'autre, disparaît. Ainsi, la dialectique christologique de l'histoire est en soi une dialectique séismique: l'infini, entrant dans l'histoire, ne peut qu'être "crucifié" par sa finitude insuffisante. Mais l'attentat historique à l'Eternité est, dans sa *folie*, seulement un attentat envers elle-même: la Crucifixion de l'Infini incarné est la même chose que la crucifixion de l'histoire en elle-même.

Il y a, chez Hegel, une identification du mal avec la finitude. En assumant la finitude humaine, le Christ l'a prise avec „sa pointe extrême, qui est le mal”¹⁶. De cette façon le mal est déterminé comme étant (1) étranger à Dieu, car il a été reçu de quelqu'un d'autre, i. e. l'homme(2) que le mal est devenu moment en Dieu – le Christ a adopté le péché du monde, mais que (3) celui-ci a été accepté uniquement pour être annihilé: la mort de la mort signifie aussi l'annihilation du mal, une précondition de la réconciliation universelle divino-humaine.

L'Incarnation du Christ a une signification eschatologique parce que le Royaume de Dieu descend sur terre. La *Mort* et la *Résurrection* du Christ ont une signification eschatologique parce que le *Royaume de Dieu* se montre indestructible devant le refus violent de l'histoire d'accepter son manque de Raison. Salomon définit la « folie » justement comme inconsidération de la Raison, du *Fondement* ultime des choses. L'athéisme agressif de l'histoire qui crucifie sa propre Eternité est fou et suicidaire; mais pour que *l'eschatologie* advienne, il faut que *l'histoire* meure.

La christologie est l'épicentre de l'eschatologie: au nom du Christ on réalise la première réconciliation :la communauté hypostatique des natures finie et infinie. Christ devient le fondement et l'Esprit le moyen de la deuxième réconciliation, la communauté élargie du divin avec l'humanité dans l'histoire (*ekklesia*), qui n'est rien d'autre que la préfiguration de la troisième réconciliation (eschatologique): la communauté parfaite du divin avec l'humain dans l'Eternité.

1.7. La Mort du Christ. La confirmation de son humanité.

La mort du Christ est le point central autour duquel tout tourne, dans sa conception réside la différence entre la conception extérieure et la foi, c'est-à-dire la considération en esprit. »¹⁷

La déficience de la considération extérieure tient au fait qu'elle ne se lève pas à la hauteur de la vérité qui lui a été donnée. Le Christ apparaît à une telle approche comme un „maître vertueux”, un personnage socratique qui épuise son destin dans l'annonce d'un „quoi véridique”, envers lequel il garde encore un rapport extérieur. Un tel type de considération est, en fait, spécifique à l'époque des Lumières. Kant applique à la christologie une „lecture symbolique” (Tilliette):

„C'est uniquement dans la raison qu'il faut chercher l'archétype ou le modèle idéal, et même si on hypostasie d'emblée le Fils de Dieu et si l'on prend pour point de départ, c'est encore *au modèle existant dans la raison qu'il sera mesure*”¹⁸.

En faisant du Christ historique une simple concretisation d'une idéalité atemporelle, qui peut tout au plus nous servir d'*exemple* et peut nous convaincre que la liberté peut être effective, un tel rapport reste parfaitement ignorant en ce qui concerne le „scandale” contenu dans l'affirmation: „ Dieu même est mort” (*Gott Selbst ist gestorben*).

Or, „la conversion de la conscience” peut commencer uniquement en insistant auprès de ce moment. C'est ici que l'on ouvre la porte par où la foi, le véritable rapport religieux, peut surgir. Ce qui est dépassé par la foi est le rapport exclusivement moral, auquel le

moment de l'extériorité est constitutif et qui ressent encore Dieu comme étant éloigné. Mais „le Verbe s'est incarné”, Dieu a assumé la nature humaine et sa mort est la preuve suprême de la véracité de ce geste. „La mort honteuse” témoigne de l'amour infini, et la conscience de cette première peut conduire à l'affirmation du fait „Dieu est amour”. „L'amour implique la distinction des deux et pourtant les deux sont, en fait, indistincts”¹⁹.

L'accent mis sur l'amour est si peu „rationaliste”, que l'accusation selon laquelle le concept serait disjoint par rapport à l'„existentialité” et l'„authenticité” tombe en elle-même. Uniquement par une telle intervention de l'Amour infini l'extériorité est supprimée et l'homme est délivré des cordes attractives-répulsives de la finitude. *Parce qu'une ontologie de l'amour ne peut avoir qu'une phénoménologie réconciliatrice.*

Mais la libération ainsi obtenue se produit seulement pour l'esprit. C'est pour cela que le „rapport humain et donc sensible” que Christ avait avec ses „amis” doit disparaître, ceux-ci doivent le concevoir comme Esprit. La mort du Christ, „la plus terrible pensée”, est celle qui accomplit ce passage. Mais la signification de cette mort est une vraie confirmation de l'humain assumé:

„La mort est dans ce cas le coup d'essai par lequel la foi est vérifiée, car c'est ici qu'elle fait essentiellement preuve de comprendre l'apparition du Christ. La mort a ici le sens que Christ a été Dieu-l'Homme, qui jadis a connu une nature humaine, et encore jusqu'à la mort. Mourir c'est le destin de la finitude humaine; ainsi, la mort est la preuve suprême de l'humain, de la finitude absolue, c'est-à-dire le Christ est mort tel un malfaiteur; il n'est pas mort d'une mort naturelle, mais de celle honteuse de l'opprobre sur la croix: *dans son cas, l'humain est apparu poussé à l'extrême.*”²⁰

1.8. La Résurrection du Christ. La confirmation de sa divinité.

« Mais le processus ne s'arrête pas ici (à la mort de Dieu-n.n.), car la conversion a lieu maintenant; c'est-à-dire Dieu se garde lui-même dans ce processus, et celui-ci est seulement *la mort de la mort*. Dieu ressuscite: par conséquent le processus se transforme en son contraire. La Résurrection appartient essentiellement à la foi. (...) Après la Résurrection vient la transfiguration du Christ et le triomphe de l'ascension à la droite de Dieu. Cette histoire est l'explication de la nature divine même. (...). La mort du Christ est la mort de cette mort même, est la négation de la négation.”²¹

La joie suit donc à la terreur. „Dieu est celui qui a tué la mort en en sortant.”²² Mais cette joie appartient à l'esprit: si avant de mourir sa présence était accessible à quiconque, après la Résurrection il ne se montre qu'à ses „amis”, à ceux qui se rapportent à Lui dans le mode de la foi. Ce qui est important est que, *dans la même mesure où la mort du Christ était une confirmation de sa réelle humanité, la Résurrection du Christ est une confirmation de sa réelle divinité.* Et les conséquences ontologiques²³ de la Résurrection sont éminemment eschatologiques, comme il suit:

Christus resurrexit est: S'il s'élève ainsi à droite du Père, c'est-à-dire il se re-intériorise de la terrible extériorisation de sa mort humaine, alors avec l'homme-Christ, toute l'humanité s'élève à droite de Dieu. L'histoire même (humanité développée) s'élève ainsi au sein de l'Éternité, qui est rendue intérieure de son mode extérieur. Rendre l'histoire éternelle est la conséquence eschatologique implicite du triomphe christique universel contre la mort. La suppression de la mortalité modifie ainsi la qualité de la finitude: elle n'est pas *de l'éternité*, comme le dit Thomas, mais elle devient *pour l'éternité, Saeculum saeculorum.*

2. Pneumatologie spéculative

On peut parler d'une « pneumatologie spéculative » avec tout autant de justification que nous l'avons fait d'une christologie spéculative. Et cela parce que, dans un effort de dégager la cohérence spéculative de l'onto-théologie, l'eschatologie spéculative que nous nous sommes proposé de décrire survient justement comme résultat synthétique de la christologie et de la pneumatologie, ou mieux encore comme résultat de l'*eschatologie inaugurée christologiquement* et de l'*eschatologie continuée pneumatologiquement*. L'apothéose christologique du *Deuxième Advent* coïncide avec l'apothéose pneumatologique de la transfiguration de la création. L'eschatologie est donc l'Apothéose des apothéoses, l'accomplissement suprême et final du grand dessein divin.

La dimension pneumatologique du système hégélien a été probablement le moins étudiée ; on arrive là sur un chemin encore moins frayé qu'il en a été pour le deuxième chapitre²⁴. Avant de nous y attaquer, nous nous appliquerons à y exposer quelques éléments de la pneumatologie dogmatique, de la fameuse *Vorstellungsdenken*, afin de voir ensuite de quelle manière entend Hegel tirer « à la vérité du concept » ce chapitre difficile et « orphelin » de la théologie (comme le considérait von Harnack).

2.1. Le rapport récurrent entre l'Esprit Saint et le Christ.

Dans la dogmatique de la « pensée par représentations », et dans le cadre de l'économie de la Révélation, l'Esprit Saint prépare l'envoi et l'Incarnation du Fils²⁵, Le confirme dans le Jordan et collabore avec Lui dans toutes les actions salvatrices. Le Fils prépare, à son tour, à travers Son Ascension, la descente de l'Esprit²⁶, et L'envoie lors de la Pentecôte pour continuer, actualiser et finaliser Son œuvre salvatrice. Sous rapport ontologique (intra-trinitaire), le Fils et l'Esprit Saint sont considérés : 1. consubstantiels, 2. égaux, 3. inséparables, 4. co-intérieurs (*périchorétiques*). De sorte que cette « collaboration phénoménologique » des deux Hypostases divins reflète historiquement « leur consubstantialité ontologique » éternelle. C'est pourquoi la pneumatologie, « le cendrillon de la théologie trinitaire » devrait recevoir toute son importance, car il ne saurait s'agir d'un christocentrisme là où en réalité existe une collaboration intra-trinitaire.

Le fait que Hegel conclut ses *Leçons de philosophie de l'histoire* justement par l'Apothéose de l'Esprit (*Die Idee im Element der Gemeinde: Das Reich des Geistes*), met en évidence de la manière la plus claire son intention eschatologique, de même que la relevance pneumatologique de ce regard eschatologiques aux claires nuances « millénaristes » : le Royaume de l'Esprit, même si réalisé incomplètement là-bas, regarde tout aussi bine la Cité divine (miroir mondain traditionnel de l'Eschaton) que la Cité terrestre, à savoir l'Etat, réflexe lui aussi d'une sublime réconciliation eschatologique.

L'Incarnation (Naissance) – la Mort – La résurrection (la Mort de la Mort) et l'Ascension du Fils sont tout autant de conditions de possibilités pour la Descente de l'Esprit, Esprit de Vérité. L'accomplissement christologique du salut objectif est donc indissociable de l'accomplissement pneumatologique du salut subjectif.

| | |
|-----------------------------|-------------------------------------------------------------------|
| <i>L'Ancien Testament</i> | L'Esprit se pose en médiateur de l'entrée du Christ dans le monde |
| <i>Le Nouveau Testament</i> | Le Christ se pose en médiateur de l'entrée |

2.2. *L'Eglise, ante-participation eschatologique.*

Un univers dans lequel le péché prospère ne saurait exprimer l'intention divine. Par conséquent, il y a une dimension rétributive de la sainteté divine : le jugement. La sainteté de la divinité implique la nécessité d'une restauration globale de l'univers, d'une palingénèse. Il faut que la sainteté divine évacue tout ce qui est impur, qu'elle crée « un nouveau ciel et une nouvelle terre » dans laquelle habitera la pureté. C'est pourquoi l'eschatologie a donc, du point de vue théologique, une dimension pneumatologique incontournable. Lorsque le Christ affirme que le Royaume est déjà présent et actif, il implique là l'œuvre de l'Esprit eschatologique, le Pouvoir de la Fin qui s'actualise à travers Lui, par ses miracles qui suspendent l'efficacité mondaine du mal. Autrement dit, la signification eschatologique de la christologie est indissociable du contenu pneumatologique de sa manifestation, car le Christ lui-même opère son œuvre sanctifiante en collaboration avec l'Esprit. L'œuvre de l'Esprit Saint est donc une œuvre de sanctification. C'est pourquoi la pneumatologie est la continuation, l'actualisation de œuvre eschatologique de la christologie. Celle-ci a cassé l'inertie de l'histoire et l'a condamné dans sa qualité de décalage divino-humain. Rappelons que pour Hegel la religion n'est finale justement parce qu'elle est tout au plus – dans le cas de la religion révélée – une annonce et un déclenchement de l'eschatologie. La pneumatologie est l'expression de l'élargissement de l'Incarnation, son extension ecclésiale à l'échelle de l'humanité entière.

L'Eglise est donc *corpus Christi*, mais son âme est l'Esprit Saint, elle est une « permanente Pentecôte », en constante expansion. « L'Eglise est bien le Royaume de Dieu: rien en elle n'existe et rien ne se produit qui ne vienne du Père, par le Fils et dans l'Esprit saint (cf. 1 Cor. 2, 9). Son commencement sans commencement, comme son achèvement inachevable consistent en ceci qu'elle est le Royaume de notre Dieu et Roi, le Seigneur Jésus Christ, et qu'à travers Lui, par Lui et en lui, elle est aussi le Royaume de Dieu le Père et de Dieu l'Esprit saint – et qu'elle est donc le Royaume de la sainte Trinité. Mais puisque ce Royaume se réalise dans notre monde humain en corps divino-humain du Seigneur Christ par l'Esprit saint avec la bienveillance de Dieu le Père, elle est aussi *justice, paix et joie dans l'Esprit saint* »²⁷.

2.3. *Koinonia et Gemeinde.*

L'Esprit est accueilli et senti par tous : il y a une dimension communautaire décisive de l'Esprit Saint : là où dans le nom du Christ il y a plusieurs, Il se trouve là également. La forme de la communauté de ceux appelés à son nom, appelle elle aussi à son tour le propre Auteur de cet appel. Bien qu'au niveau intra-trinitaire, la procession de l'Esprit non seulement du Père, mais aussi du Fils (*filioque*) soit problématique, il est cependant accepté par tous les théologiens que la présence mondaine (la phénoménologie de l'Esprit) est médiée christologiquement : c'est le Christ qui envoie l'Esprit dans le monde. La corrélation entre l'Esprit et le Christ est totale : Jésus est présent seulement dans et par l'Esprit (Jean 14 : 16-28). La réconciliation ponctuelle dans le Christ est désormais élargie au niveau de l'humanité par la communauté qui est tout autant *corpus Christi* que la communauté de ceux qui participent à l'Esprit Saint. Seule la participation communautaire (*koinonia*) fait qu'une diversité devienne un seul Corps. Hegel dit même que « l'Esprit est sa propre communauté ».

Voici quelques témoins bibliques de la dimension *communautaire* de la pneumatologie :

1. Rom 8:9: « Mais vous, vous ne vivez pas selon votre propre nature; puisque l'Esprit de Dieu habite en vous ».

2. Cor 12:11,12 : « Et nous tous, les juifs ou les non juifs, les esclaves ou les hommes libres, nous avons été baptisés pour former un seul corps par le même Esprit Saint et nous avons tous eu à boire de ce seul Esprit. Le corps ne se compose pas d'une seule partie, mais de plusieurs ».

3. Ephésiens, 4:3 : « Efforcez-vous de maintenir l'unité que donne l'Esprit Saint, par la paix qui vous lie les uns des autres. Il y a un seul corps, et un seul Saint-Esprit, de même qu'il y a une seule espérance à laquelle Dieu vous a appelés ».

L'œuvre de l'Esprit est donc éminemment communautaire, pacificatrice, unificatrice, illuminatrice, attributs qui deviennent les signes visibles de son œuvre. Du point de vue strictement dogmatique, leur présence mondaine, historique, leur donne le statut de reflets eschatologiques préfiguratifs, qui rend présente, en devançant l'histoire, l'Eschatologie. Sous espèce absolue, ces attributs, lorsqu'ils ne sont plus conçus comme des anticipations historiques « locales » et « momentanées » de l'Eschatologie, étant seulement pris en eux-mêmes, dans leur régime plénier réalisé, sont tout autant de déterminations eschatologiques : la conciliation pure et complète, la pacification pure et complète, l'unification pure et complète.

Nous allons voir que Hegel, en raison de la continuité spéculative entre Temps et Eternité, ne fait pas une « analytique » ou une topique suffisamment rigoureuse, de sorte qu'à la fin de ses *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en parlant du *Das Reich Geistes*, il maintient une fusion entre 1. trinitarisme, 2. ecclésiologie et 3. eschatologie, puisqu'il assimile de manière immédiate la « formation de la communauté » ecclésiale à une plénitude eschatologique du repos de Soi-même du divin en tant qu'Esprit.

2.4. L'eschatologie en tant que « Pentecôte universelle ».

La pneumatologie, en tant que venue de l'Esprit coïncide avec le développement de l'œuvre eschatologique déclenchée par la christologie. L'eschatologie s'achèvera dans la Parousie, qui coïncidera, à son tour, avec une incorporation complète et réconciliatrice du monde dans l'Esprit, par une totale spiritualisation, décrite par la condition pneumatologique du nouveau monde de la Fin : la transfiguration est la condition d'un monde pneumatologique, du triomphe de l'Esprit.

Le deuxième Advent implique une glorification du monde. Non seulement la christologie est médiée par la pneumatologie, mais l'eschatologie est inconcevable en dehors de cette transfiguration qui est l'œuvre de l'Esprit. L'eschatologie, bien que déclenchée christologiquement, est accomplie dans l'Esprit.

Nous proposons deux descriptions de la transfiguration eschatologique du monde, qui livrent bien leur composante pneumatologique. Elles seront d'une importance décisive lorsqu'elles seront mises en comparaison avec la « Connaissance Absolue », le moment d'intensité eschatologique maximale du système spéculatif hégélien.

1. « Ce sera l'événement de la Pentecôte universelle et de pouvoir suprême. L'apparition du Christ et la transformation du monde signifient une élévation du monde vers un état transfiguré par l'Esprit, ou une extension totale de l'Esprit, dont Il est plein, à travers le monde. L'Esprit ne travaillera plus dès lors de manière cachée dans le monde, comme maintenant, mais il montrera à l'extérieur l'effet de son œuvre. La lumière du Thabor s'élargira de par le monde entier. Le monde sera alors le Thabor généralisé. La vie divine du corps du Christ remplira le monde entier. Il ne s'agira pas de l'être divin, mais

de la lumière et de la gloire qui en découlent, comme plénitude des énergies incréées. Grâce à elles, la création entière deviendra pneumatique, incorruptible, divinisée, transparente, bien que pour se rendre capable d'un tel renouvellement la forme actuelle du monde dusse disparaître, de même que doit périr la forme actuelle du corps pour qu'il ressuscite dans une forme capable d'être un vase plénier de l'Esprit divin »²⁸.

2. « Sans qu'il disparaisse matériellement, le monde sera tellement baigné dans la spiritualité que l'esprit ne sera plus aperçu à travers la matière, mais la matière à travers l'esprit, comme dit quelque part St Grégoire Palamas. Les sujets auront mutuellement leur expérience de manière immédiate, pleines d'une spiritualité qui comblera la matière, de même que deux personnes s'expérimentent dans une pleine communion en se regardant droit dans les yeux et en oubliant l'existence de la réalité matérielle. Cela fera que les sujets ne seront plus extérieurs l'un à l'autre, mais mutuellement intérieurs. La lumière matérielle sera pénétrée et comblée alors de lumière immatérielle, incréée, qui fera que les séparations individuelles seront surmontées et perdront leur prégnance »²⁹.

Nous voulons faire deux précisions – qui serviront par la suite à dissocier partiellement la pneumatologie dogmatique de celle spéculative – qui ressortent des articulations dogmatiques de l'implication eschatologique de la pneumatologie.

1. L'Eschatologie comme « Pentecôte universelle » suppose une « extension plénière de l'Esprit », et donc implicitement une éternisation de l'histoire, ou une complète transparence à l'Éternité. De la sorte, l'eschatologie est qualitativement différente de l'ecclésiologie et de la pneumatologie, qui est seulement Pentecôte continuée et donc actualisée de manière incomplète.

2. L'Eschatologie implique une saturation pneumatologique de la création. Au niveau de l'inter-subjectivité, cette spiritualisation implique une transparence inter-monadologique, qui dissout les séparations, les divisions inter-individuelles, en procurant ainsi une « communauté parfaite », une véritable *périchorèse* monadologique, une co-intériorité des sujets eschatologiques. Là encore, l'eschatologie se montre qualitativement différente de l'ecclésiologie et de la pneumatologie, car la communauté est encore « une marche du salut », une progressive incorporation communautaire de la dimension humaine dans celle divine. Dans un régime historique, la communauté reste grevée encore par un « il faut », par un reste encore non-consommé. Or l'eschatologie suppose justement une complète consommation de *l'histoire* (comme extériorité par rapport à l'Éternité) et de *la religion* (comme contemplation de l'Éternité certes, mais encore extérieure, accomplie à partir du niveau historique).

Armés avec ces précisions, entrons donc à présent dans le Royaume hégélien de l'Esprit.

2.5. *Das Reich des Geistes.*

„La singularité de l'idée divine, l'idée divine comme homme unique, s'achève à peine en réalité, car elle a premièrement à côté d'elle les plusieurs singuliers, et les amène à l'unité de l'esprit, à la communauté (*Gemeinde*) et existe dans cette dernière en tant que réelle conscience de soi. L'apparition de Dieu dans la chair est dans un temps déterminé et est dans cet individu ; étant une apparition (phénomène), elle passe pour elle-même, devient histoire qui est passée : ce mode sensible doit disparaître et doit s'élever dans l'espace de la représentation. La constitution de la communauté a le contenu selon lequel la forme sensible passe dans un élément spirituel (...). Car le phénomène sensible est peut-être selon sa nature momentanée, il doit être spiritualisé, et est donc de manière essentielle un phénomène qui a été (...). Tandis que pour la communauté spirituelle le « maintenant » est passé. (...) De la sorte, la représentation sensible a donc le retour, qui est essentiellement retour absolu, et ensuite retour de l'extérieur vers l'intérieur ; est un

Paraclet qui peut venir uniquement lorsque l'histoire sensible en tant qu'histoire immédiate est passée. C'est là donc le point de la formation de la communauté : l'Esprit. C'est le passage de l'extérieur, du phénomène, dans l'intérieur »³⁰.

Ce consistant passage pneumatologique appelle quelques commentaires.

1. Premièrement, ici est présentée au niveau du « concept » le passage de la christologie à l'ecclésiologie à travers la pneumatologie. L'ecclésiologie a là cependant un sens extrêmement dés-institutionnalisée, elle a la forme simple et purifiée de la « communauté », dans le sens originaire de l'Eglise en tant que « communauté des appelés » (*ek-klesia*), de « ceux qui vivent dans l'Esprit », comme une unification des divers par l'esprit.

2. Deuxièmement, le passage de la christologie – comme point de l'incarnation sensible, spatio-temporelle, du divin dans une singularité – vers la « communauté » est vue comme une « spiritualisation » : l'Eglise est donc la communauté des « pneumatophores ».

3. Troisièmement, il expose la corrélation entre l'Ascension du Christ et la Descente de l'Esprit : la Pentecôte qui fonde l'Eglise.

4. Enfin, et de la plus grande importance pour notre recherche, l'assimilation de la spiritualisation communautaire de la réconciliation christique avec un passage de l'extérieur vers l'intérieur est la véritable détermination eschatologique de la pneumatologie spéculative. En effet, comme nous allons voir au 4^e chapitre, l'eschatologie spéculative, donc *la fin des fins*, l'accomplissement suprême de *Das Absolute Wissen*, est la même chose avec la complète ré-intériorisation de l'Esprit de la dernière extériorité qui demeure encore non-fermée, la religion elle-même.

Nous retrouvons donc au début même du *Reich des Geistes*, toutes les articulations de la « théologie de la représentation » concernant la fondation de la communauté ecclésiale : la christologie en tant que *déclencheur* de la fin de l'histoire, l'accomplissement de l'œuvre salvatrice par l'Esprit Saint, l'âme du corps christique, et ce qui est le plus important, le caractère eschatologique de la « communauté spirituelle », à savoir la reconversion intérieure de l'extériorité, la spiritualisation, justement la détermination eschatologique par excellence, la transformation pneumatologique de la création.

Etant donné que l'on parle du stade suprême de la religion, la religion révélée, on ne peut parler encore que d'une *anticipation de l'Eschaton, d'une préfiguration ecclésiale privilégiée de la véritable révélation effective, qui n'est pas ce stade de transparence eschatologique, mais seulement son image la plus éminente et la reproduction historique la plus élevée de cet état transhistorique.*

1. La christologie, certitude eschatologique. « Le sujet, le sujet humain, l'homme à qui cette chose se révèle, ce qui devient par l'esprit, pour l'homme certitude de la conciliation, a été déterminé comme individu, différent des autres. De la sorte, la présentation de l'histoire divine est pour les autres sujets une histoire objective. Ils doivent maintenant *parcourir encore dans eux-mêmes ce processus.* Pour cela il est besoin premièrement qu'ils supposent que la conciliation est possible, plus précisément, que cette conciliation a déjà eu lieu en lui-même, et est certaine pour lui-même. (...) Il est certain que la conciliation est accomplie, à savoir qu'elle doit être présentée comme étant quelque chose d'historique, quelque chose qui a été accompli sur terre, dans le monde des phénomènes »³¹.

2. La pneumatologie, participation eschatologique. « La nature de l'Esprit en elle-même est ce processus (...) selon qui le sujet lui-même devient esprit, donc citoyen du Royaume de Dieu (*Bürger des Reiches Gottes*) à condition seulement qu'il parcoure ce processus en lui-même »³².

2.6. *Le pneumatocentrisme hégélien : la fusion pneumatologique des doctrines trinitaire, ecclésiologique et eschatologique.*

« La naissance de la communauté, la communauté elle-même, l'esprit existant, l'esprit dans son existence, Dieu existant en tant que communauté ». Un passage concordant de la *Phénoménologie* dit que « l'Esprit est sa propre communauté ».

L'ecclésiologie de Hegel est donc une véritable eschatologie. Mais il y a de plus.

Observons une tension entre les passages antérieurs (1 et 2), d'un côté, et le troisième, de l'autre. Dans les deux premiers, le sujet humain est rapporté au Royaume de Dieu, et son appartenance à celui-ci, peut être obtenu seulement par le « parcours » et la « réalisation » individuelles de la réconciliation christique. Cela intégrerait le sujet dans la communauté qui est l'Esprit lui-même. Observons la une étrange fusion entre la doctrine trinitaire, l'ecclésiologie et l'eschatologie.

Le développement trinitaire de Hegel peut être appelé « sabellianisme dynamique », car les Hypostases divines sont chez lui des modes, bien que dynamiques, à savoir des « moments logique de l'Absolu ». Ce qui dans la doctrine trinitaire appartient à l'intériorité stricte de la Substance divine, donc la naissance du Fils et la procession de l'Esprit, à travers la réalisation de la véritable Communauté intra-divine, la Trinité des Personnes infinies et co-intérieurs, devient chez Hegel sortie de la Substance d'elle-même par le moment du Fils, qui pose la différence et le monde, respectivement le retour de la Substance en elle-même par l'advent de l'Esprit, la réconciliation de l'ek-stase du Père (*an-sich*) et du Fils (*ander-sein*). De la sorte l'Esprit devient une Communion qui unifie l'intériorité du divin, l'extériorité du monde et de l'humanité.

2. Tandis qu'en dogmatique, à la Communauté intra-divine de la Trinité correspond seulement la communauté divino-humaine de l'Eglise, qui n'est pas intra-divine, mais réconciliation de l'intériorité divine avec l'extériorité humaine. A travers le Fils le monde « est fait », mais le monde n'est pas l'autoposition du divin en altérité avec lui-même. Ainsi la dogmatique maintint des distinctions de nature là où elle concilie de manière hypostatique (le Fils unie la nature infinie avec la nature finie) où dans le régime de la grâce (l'Esprit unie de manière participative l'humanité avec la divinité). De la sorte la Trinité, dont on peut dire à proprement parler que « *l'Esprit est sa propre communauté* », ne se confond toutefois pas avec :

a) *ecclésiologie* : communauté encore *historique* de l'humain avec le divin ; ni avec

b) *l'eschatologie* : communauté *transhistorique* de l'humain avec le divin.

Observons que la doctrine de Hegel est *pneumatocentrique*, par l'énonciation de la différence par le Fils, le moment *Ander-Sein*, est surmontée par le moment *Für-sich-Sein*, à travers qui le triomphe final de l'Esprit concilie l'ek-stase intra-divine qui est la création (le cosmos et l'histoire). Toutefois, ce *pneumatocentrisme* hégélien n'incluse pas de manière totalisante seulement la « résolution » de la différence intra-divine (Père et Fils). Il incluse aussi la « communauté » historique divino-humaine (*Ekklesia*) et aussi la « communauté » transhistorique divino-humaine (*l'Eschaston*). Ou du moins Hegel n'opère pas des précisions qui marquerait plus clairement ces distinctions. Puisque chez Hegel la distinction d'une intériorité divine d'une extériorité humaine tient encore des fausses oppositions de l'intellect, alors que le concept peut éduquer l'intellect, afin qu'il s'élève à la vision que l'extériorité du divin est déjà intérieure, donc que l'histoire qui semble sur le côté fini et humain, déchu et extérieure, et en fait, sur le côté divin déjà restaurée, intérieure et eschatologique.

3. Eschatologie spéculative.

3.1 *Le sens de l'histoire.*

L'absurde est tout ce qui ne fait pas de sens, comme la souffrance est tout ce qui est dépourvu d'autarchie. Comment est-il possible que dans la même histoire Mozart existe à côté de Mahler? Et Leibniz à côté de Schopenhauer? Comment ces premiers peuvent-ils voir tant de lumière dans le monde, et ces derniers tant d'obscurité? Comment ces premiers peuvent-ils voir tant de sens, et ces derniers tant d'absurde? Ils représentent nos alternatives extrêmes. Le problème du sens dans l'histoire *peut* encore et *doit* se poser. Il doit être posé en vertu d'un postulat originaire de la vie qui est éminemment entéléchiale.

Qu'est-ce que c'est que le sens? Une chose fait du sens pour nous quand elle comporte de la lumière et de l'intelligibilité, de la compréhensibilité, en répondant à la question „ pourquoi?”. Pour Kant le sens était l'effet d'un concept saturé intuitivement. Dans un concept sans le support de la synthèse intuitive, affirme Kant, nous ne savons pas ce que nous pensons, et en fait nous ne connaissons rien, vu que le contenu doit être donné de l'extérieur, par synthèse. Inversement, la simple intuition qui n'est pas illuminée, ne s'explique pas elle-même: nous voyons une nuée de sensations, et non pas une chose que nous connaissons par la pensée en tant qu'elle est. L'intuition sans le concept est aveugle, c'est-à-dire absurde – un non-sens. Il faut d'abord qu'une chose nous soit donnée, et après que cette chose soit éclairée en ce qu'elle est et concernant la signification qu'elle enferme, en soi et pour nous, où l'on inclut aussi sa possible finalité, la grande épreuve en fait. Il en découle que les deux sont des conditions cumulatives de la possibilité d'un nouveau sens pour nous, en général.

Mais comment est le sens dans l'histoire ? Pour que nous puissions parler d'un sens dans l'histoire, nous devons avoir quelque chose qui soit donné, et quelque chose qui éclaire sa *factualité*, sa *signification* et son *but*. Pour que le sens existe dans l'histoire il n'est pas obligatoire qu'il nous soit donné à nous aussi.

Un système de l'identité détache analytiquement l'humanité de la divinité, les sujets de la Substance, l'histoire de la divinité, et la nécessité domine la totalité, la fermeture ouverte dans la fermeture et la transparence (spéculativement obtenue) du Tout. Le Tout était donné dans une grande prédestination. Hegel admet que le sujet possède un rapport unilatéral de contemplation, une ouverture en faisceaux, déterminée, mais la solution qu'il donne nous fait penser qu'il a déjà tout vu, en «secrétaire de Dieu ».

Le concept, qui était même l'être identique au néant, est ficelé et déficelé, le sens est totalement donné et transparent *en soi* et *pour nous*, le concept et la réalité sont ensemble. La philosophie de Hegel est vraiment grandiose, apothéotique et elle est, à coup sûr, la plus forte, la plus complète et compacte philosophie qui ait jamais été écrite. Seulement ceux qui se sont noyés déjà au troisième chapitre de la *Phénoménologie*, et dans les premières notes de la *Qualité* peuvent le nier; il est difficile de ne pas avoir le vertige de la hauteur d'une pareille vision. La privation de sens a ses origines dans la non-saturation intuitive de notre concept. *L'absurde* appartient à la finitude de la sensibilité, dans le phénomène nous ne voyons que la souffrance, et non pas notre destin « nouménal », la résurrection dans le « noumène ».

Parce que nous ne sommes pas *de l'autre côté de nous*, à un bout où, seulement, tout pourra être donné, le sens total qui pourrait illuminer de manière arborescente les sens locaux. Ainsi, évidemment, nous sommes écroulés dans l'arène des sens locaux qui se

disputent la souveraineté sur notre histoire, qui accusent mutuellement l'absurde de l'unilatéralité. Il faut avoir une vision finaliste qui comprenne tout dans la justification. Le postulat de la circularité permet à Hegel de se situer, déjà à l'avance, au bout et d'en indiquer le sens. Noica dit qu'il a l'impression que Hegel « savait déjà ce qui allait se passer... »

„L'idée est le vrai, l'éternel, la puissance absolue. Elle se manifeste dans le monde et rien ne s'y manifeste qui ne soit elle, sa majesté et sa magnificence.”³³

„La réflexion philosophique n'a d'autre but que d'éliminer le hasard”; „Une fin ultime domine la vie des peuples; la Raison est présente dans l'histoire universelle.”³⁴

„L'histoire est l'image et l'œuvre de la Raison”, „l'histoire n'est que la manifestation de cette Raison unique, une des formes dans lesquelles elle se révèle; une copie du modèle originel qui s'exprime dans un élément particulier, les Peuples”; „De l'étude donc de l'histoire a résulté et doit résulter que tout s'y est passé rationnellement, qu'elle a été la marche rationnelle et nécessaire de l'Esprit du Monde”, „Dans la certitude que la Raison gouverne le monde, elle est convaincue que tout ce qui se passe dans l'histoire correspond au concept”³⁵

Tout est arrivé „rationnellement”, cela signifie que tout est l'expression de la Totalité, que tout a donc sens et vérité, que tout n'est plus fragmentaire et unilatéral.

„S'il y a un sens à l'histoire, et un progrès historique (...) ce sens ne vient pas de l'histoire elle-même, mais du drame qui a lieu hors du temps. L'histoire est porteuse d'un sens qui la dépasse, qu'elle ne produit pas. Il n'y a pas de leçons de l'histoire, car l'histoire n'est qu'un chaos tant que nous ne lui avons pas donné un sens qui nous vient d'une révélation de l'Absolu.”³⁶

L'accusation postmoderne vise justement le sens dans l'histoire : quel a été, alors, le sens de *l'irruption de cet absurde* (l'Holocauste)? Auschwitz a écrasé la cohérence justificative du sens historique de l'humanité, les illusions émancipatrices, raisonneuses, égalitaires, fraternelles; il a désinvesti la chance d'un sens historique, il ne peut pas être récupéré ou retraduit dans la justification par des mécanismes dialectiques *Aufhebung*, il écrase toute tolérance à l'abominable et destitue et l'histoire et l'homme. „Auschwitz est le crime qui ouvre la postmodernité.”³⁷

Comment Hegel sait-il, alors, qu'il existe un *sens* dans l'histoire? Du postulat de la circularité, solidaire justement avec une vision eschatologique sur l'histoire, qui ouvre en même temps une *théodicée*.

3.2. *La fin de l'histoire.*

„Hegel s'oppose fermement à l'idée d'un progrès à l'infini dans l'histoire. (...) Sa progression „n'est pas un indéterminé à l'infini, c'est un but (*Zweck*), à savoir le retour en soi-même”. Ce retour en soi-même, c'est le fait pour l'Esprit de se prendre lui-même pour objet, dans la démarche circulaire de la réflexion absolue. Et Hegel ajoute que la „glorification de Dieu” est „la fin la plus digne de l'Esprit de l'Histoire”. Mais il s'agit ici de la fin au sens de but final (*Zweck*), et non de la fin au sens de terme, point final (*Ende*). On a dénaturé la pensée hégélienne en parlant d'une fin (*Ende*) de l'histoire que marquerait l'avènement de la philosophie hégélienne”³⁸

Voilà un exposé qui est à la fois une critique de cette „eschatologie avant-chronique” de Hegel:

„La mobilité totale de la négativité, sa propagation instantanée dans l'espace des concepts a eu une autre conséquence à caractère théologique: la suppression de la transcendance. Avec le détachement de la détermination de l'immanence de l'indétermination, l'Absolu devenait intérieur à chaque moment de sa projection

historique. La distance entre l'histoire et la trans-histoire était supprimée. Quoique la connaissance absolue en tant qu'apothéose de l'infini de l'Esprit ne puisse pas regarder l'histoire, le jeu dynamique de la négativité destitue la radicalité de la distance de l'Infini devant la finitude et devant l'histoire. Ayant un regard supra-historique sur l'histoire, une vision qui parcourait le sens de l'histoire de la perspective d'une architectonique providentielle, Hegel trouve dans cette érosion spéculative de la transcendance la fissure par où l'eschatologie s'était frauduleusement insinuée dans l'histoire. Le mal devenait une forme locale de la tension en-statique par laquelle l'Esprit prenait connaissance de Soi et l'histoire devenait le terrain privilégié de résolution du problème de la théodicée.³⁹

Ainsi, la célèbre „fin de l'histoire” a un fondement et aussi une conséquence eschatologique, dans une circularité caractéristique pour Hegel.

Ce qui détourne le débat du vrai problème est la focalisation du commentaire sur les textes „exotériques” de Hegel, c'est-à-dire sur les *Leçons*, et non pas sur les textes nucléaires, comme la *Phénoménologie* et la *Logique*. Nous affirmons que le point central de l'eschatologie hégélienne est la Connaissance Absolue et l'Idée Absolue. Le final d'aucune des *Leçons* n'atteint cette hauteur eschatologique. La philosophie du droit et celle de l'histoire s'arrêtent encore dans un régime intra-historique: une forme politique indépassable, l'Etat constitutionnel, monarchique et la société civile, respectivement une „fin” incertaine de l'histoire. Les *Leçons de Philosophie de la religion* culminent avec une ecclésiologie. Des deux côtés est visible l'intrusion eschatologique, le devenir de l'éternité dans les formes suprêmes de l'histoire. Mais dans les deux cas la réconciliation n'est pas encore vraiment accomplie, et ce qui est suprême est toujours marqué par un „reste” d'extériorité qui n'est pas encore courbé dans l'Eternité. Nous pouvons dire que dans les deux cas le contenu de l'histoire a atteint une perfection intrinsèque, mais la forme historique telle quelle est restée dans un décalage vis-à-vis de l'Eternité, une forme de l'esprit objectif incomplètement assimilée à l'Esprit Absolu. Or, il est nécessaire, dans la structure même de la Vérité spéculative, que l'histoire elle-même soit complètement intériorisée à l'Esprit.

Ce qui doit être remarqué est que l'authentique détermination de l'Infini positif rationnel interdit effectivement une conception infiniment potentielle, indéfinie, de l'histoire. Elle doit déjà être enveloppée dans sa propre éternité :

„On sait que l'esprit ne s'accomplit, certes dans l'Etat, qu'au-delà de celui-ci, dans le milieu spirituel absolu de l'art, de la religion et de la philosophie. La fin de l'histoire n'est donc pas en son sens un bien absolu; elle est encore traversée de négativité, et d'une négativité indépassable à son propre niveau(...) un tel accomplissement politique maintiendrait encore les hommes hors de la réconciliation et du bonheur auxquels ils aspirent. La fin de l'histoire ne peut surmonter le milieu de l'histoire, celui de l'objectivité, de l'extériorité constitutive, encore, de la nature éthique la plus achevée, qui reste toujours une seconde nature⁴⁰”

Une précision capitale. Toute „la dispute” de la fin de l'histoire doit recevoir une résolution eschatologique: car l'histoire n'est pas intrinsèquement finalisable; elle comporte une progression indéfinie. La seule „solution” est ontologique, et non pas politique, supra-historique, et non pas intra-historique. Ce qui doit vraiment être supprimé pour que l'histoire arrive à sa fin est son extériorité même, donc les conditions ontologiques de la spatio-temporalité. Ainsi, une véritable fin de l'histoire ne peut pas être politique au sens de Fukuyama. Elle peut être seulement théologique, comme l'*Apocalypse* de Jean. Et nous essayerons de voir que le triomphe eschatologique de l'Esprit Absolu est pris en considération au moment final de la Connaissance absolue, et pas un simple dépassement philosophique, purement contemplatif, de l'histoire.

L'eschatologie est déjà réalisée, elle précède et prédétermine (de manière transcendante, non temporelle) l'accomplissement de l'histoire, c'est-à-dire l'actualisation de la fusion de son but (*Zweck*) avec sa fin (*Ende*).

3. 3. Les attributs de l'eschatologie hégélienne.

Nous avons là donc réunis de manière cumulative les deux critères d'une eschatologie : la *fin* et le *sens*. Hegel parle en effet tant d'un sens que d'une fin de l'histoire. Après avoir rétabli l'existence d'une eschatologie chez Hegel, voyons de plus près quels en sont les attributs spécifiques.

3. 3. 1. *Versöhnung*

La dialectique est le moteur de l'histoire. Elle décrit un régime oppositif, qui évolue de manière totalisatrice, avec une cadence synthétique, mais sans synthèse finale. Il n'y a pas d'arrêt, c'est un régime final dans un infini mauvais de la dialectique, où tout dépassement n'est qu'une nouvelle chute dans la limite. L'histoire est sans repos et un continuel conflit des contraires. Marx introduira ici frauduleusement les soi-disantes « contradictions non-antagoniques » afin de donner un sens à l'histoire tout en rejetant une eschatologie proprement dite métaphysique.

La réconciliation des contraires est, du point de vue phénoménologique, tant une condition qu'un attribut de l'eschatologie. La paix entre les multiples suppose déjà la pacification réconciliatrice, qui implique l'extinction d'un conflit sans la réduction des membres antagonistes, à savoir justement la conservation de leur présence par la suppression de leur conflictualité.

L'image de la Cité de Jérusalem est une pareille totalisation réconciliatrice des différences historiques antagoniques : « Alors le loup séjournera avec l'agneau, la panthère aura son gîte avec le cheval (...) la vache et l'ourse se lieront d'amitié (...) et le petit garçon pourra mettre la main dans la cachette de la vipère »⁴¹.

Nous avons déjà présenté les conséquences eschatologiques de la christologie. Revenons-y encore un peu. Le Christ a supprimé : l'extériorité divino-humaine, l'ignorance, le mal, le péché, la souffrance, la mort. Sa Résurrection déjà réalisée est le prototype de notre résurrection non encore réalisée. Le régime de plénitude eschatologique suppose donc la *christification* de l'humanité, donc l'universalisation et la définitivité des tous les accomplissements du Christ. La Cité de Jérusalem suppose ainsi que seront supprimées de manière globale :

i) *l'extériorité de l'histoire* par rapport à l'Eternité, c'est-à-dire sa persistance dans le manque d'autosubsistance, de pair avec les conséquences d'une telle fraude ontologique.

ii) *l'ignorance* (la connaissance symbolique, analogique, *per spaeculum in enigmatae*, cette connaissance intra-historique de l'Eternité, qui n'est pas une *visio beatifica*),

iii) *le mal* (le négatif de la volonté), *le péché* (la carence de la chair), *la souffrance et la mort*.

La christologie, comme fondement phénoménologique du système spéculatif, réalise justement, comme nous l'avons montré, la pacification des contraires. C'est pourquoi le Christ est « le prince de la paix ». Il est venu apporter « le sabre » afin justement d'accélérer l'union finale du fini avec l'infini, et à travers cette intersection unificatrice verticale, réaliser l'unification horizontale intra-finie, donc intersubjective. La conciliation de l'infini avec le fini, l'unité de la transcendance avec l'immanence : l'essence
inauguratrice

du moment christique réside dans la solution finale au niveau de la singularité christique qui anticipe, déclenche et produit la solution finale au niveau de l'universalité adamique. Il en ressort clairement maintenant la corrélation étroite entre christologie et eschatologie.

« Le Christ est maintenant arrivé. En Lui, la réconciliation longuement cherchée de l'Esprit avec Soi-même devient possible, et l'histoire de la religion, donc l'histoire en tant que telle, peut désormais toucher à une fin. Cependant, le Messie qui est arrivé n'était pas celui sur qui se fondaient les attentes des Juifs. Il n'avait pas apporté la rédemption immédiate et complète d'Israël, pour ne plus parler de l'humanité entière. Le Messie envoyé par Dieu était son propre Fils qui incarnait le principe de la réconciliation, mais qui ne l'avait pas actualisé. Avec le Christ, toutes les choses deviennent nouvelles et l'histoire est ramenée vers une clôture définitive, le Royaume de Dieu est proclamé. Un nouveau type d'histoire commence dès lors, une déjà annoncée par la vie et la passion du Christ et que les Eglises et les Etats chrétiens ont le devoir de réaliser. L'arrivée du Messie n'est pas la fin de l'histoire, mais le point d'un tournant absolument historique (*Wendepunkt*), l'axe autour duquel gravite l'histoire du monde. C'est une dernière dispense, dans laquelle une authentique réconciliation de Dieu avec l'homme, des hommes les uns avec les autres et de l'homme avec lui-même, peuvent être enfin recherchées. Autrement dit, *l'entière doctrine hégélienne de la réconciliation réside dans l'appréhension hégélienne de l'eschatologie chrétienne, qu'il considère en effet unique* »⁴².

Tout ce qui est apparu jusqu'à présent demeure encore du domaine de la phénoménologie. S'arrête-elle la vérité de Hegel à ce rapport de l'histoire avec l'Eternité ? Avant que la réconciliation christologique prédétermine l'Eternité de l'intérieur de l'histoire, la christologie elle-même n'a-t-elle pas été prédéterminée au niveau éternel ?

En vérité, *la prédétermination de la christologie par l'eschatologie c'est la véritable vérité de la Connaissance absolue*. Toute les *Leçons*, si concessives au niveau spéculatif, cachent le vrai sens du système spéculatif, sens que seuls les chapitres finaux de la *Phénoménologie* et de la *Logique* le divulguent.

3.3.2. *La conversion de la phénoménologie en ontologie : « l'auto-phénoménologie de l'Esprit ».*

Nous avons vu qu'en principe, la réconciliation christologique est déjà achevée. C'est en revanche uniquement du côté *phénoménologique* (historique) que nous pouvons dire que *la christologie est le principe de l'eschatologie*. La christologie, elle, n'est pas cependant une réalité purement historique. Elle est justement l'Eternité temporalisée. Dans ce cas, de l'autre côté simultanée de la Vérité, nous pouvons dire justement que, sur le côté *ontologique* (éternel), *l'eschatologie est le principe de la christologie*. Le renversement est total. C'est seulement dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie* que Hegel lui-même dépasse vraiment l'histoire pour essayer de la regarder à travers l'œil infini de l'Eternité.

Le Tout étant la Vérité, tout doit être interprété de manière ontologique, non phénoménologique : chaque point (chaque figure) de la phénoménologie de l'Absolu étant encore extérieur, il est encore fragmentaire, donc unilatéral. *C'est seulement la Totalisation finale de la phénoménologie qui devient une véritable ontologie, une ré-intériorisation complète*. En réalité, à proprement parler, il n'existe même pas une phénoménologie :

Le Tout est l'auto-phénoménologie de l'Esprit.

Chaque point de cette auto-phénoménologie est seulement phénoménologique, étant encore un rapport unilatéral. Hegel dit par cela que toute phénoménologie demeure

unilatérale, par le fait même d'être une extériorisation. La seule qui ne l'est plus est justement la phénoménologie complète, achevée. Il s'agit justement de *la phénoménologie renversée, qui ne révèle plus l'Eternité à l'homme, mais révèle l'Eternité devant l'Eternité elle-même*. C'est la phénoménologie qui totalise chaque rapport phénoménologique précédant, en surmontant l'illusion de toutes les unilatéralités. Il n'est plus question là des « définitions » humaines de l'Absolu : l'Esprit Absolu a dès lors retrouvé la totalité. Toutes les interprétations strictement phénoménologiques sont renversées : la clé du système est la *Connaissance Absolue*. C'est elle seulement qui *justifie tout et certifie tout*, en étant l'ensemble.

Ce qui est primordial n'est nullement le fait que l'Eternité s'est rendu effective pour nous, mais qu'Elle s'est rendue effective pour Elle-même. C'est ainsi qu'elle s'est gagnée sa propre réalité infinie. En conséquence, la seule compréhension adéquate exige que la « phénoménologie de l'Esprit » soit convertie dans une « ontologie de l'Esprit », justement par-ce qu'elle est, a proprement parler, et, en tout cas, primordialement une *Auto-phénoménologie de l'Esprit*.

L'Esprit Absolu précède et prédétermine donc d'une manière absolue la christologie elle-même, et implicitement l'histoire. Il s'agit d'une précédence ontologique, non chronologique. Pour que l'Eternité « déchire » l'histoire à travers une christologie réconciliatrice, il fallait que dans l'Eternité la conciliation soit déjà, et éternellement, donnée.

Le premier point de vue (strictement phénoménologique) appartient à l'histoire, et donc à son échelle suprême, à la religion, qui n'est qu'une simple *représentation* que la conscience de soi historique a concernant l'Essence éternelle.

Le deuxième point de vue (ontologique) appartient à l'Eternité elle-même : nous accédons à cette vérité justement en comprenant, à l'aide de la raison spéculative, que la religion a déjà été dépassée par l'Eternité elle-même. Autrement dit, en comprenant que *notre rapport historique à l'Eternité est prédéterminé par le rapport de l'Eternité à nous*, et que *la Vérité de l'Eternité retranscrit les vérités des religions dans sa Connaissance Absolue*.

3. 3. 3. *Le dépassement eschatologique de la religion.*

Il est triste qu'une des plus grandes incompréhensions théologiques concerne justement la plus grande vérité *théologique* de Hegel. On a pu parler, dans le monde de ce qui ne peuvent pas dépasser la représentation, soit de l'« athéisme » de Hegel soit de « l'orgueil de la philosophie de se croire supérieure à la religion ». Ces interprétations ne sont que l'expression d'une minorité spéculative sans espoir. En réalité, Hegel clarifie justement de manière conceptuelle la vérité de la théologie elle-même lorsqu'il parle du « dépassement » et de la « disparition » de la religion. Seulement il l'annonce d'une hauteur plus grande que l'histoire, « du point de vue de l'Eternité ».

Si on n'accepte pas le sens eschatologique de la *Connaissance absolue*, en tant que Totalité eschatologique parfaitement et finalement accomplie, alors en effet le *dépassement de la religion* ne saurait être que la fondation de l'athéisme. Mais Hegel est de loin plus que cela.

« Cette proposition : le Soi est l'Essence absolue, appartient à l'esprit non-religieux »⁴³.

Le monisme infinitiste est le revers substantiel de l'athéisme subjectif, donc du panthéisme réel, pré-cosmogonique (acosmique et an-anthropique). La religion a, elle, besoin de dualité asymétrique et de transcendance unilatérale. La Substance infinie a besoin d'un sujet fini pour lui se révéler. C'est la religion : l'œuvre de *Deus revelatus* qui

traverse sa propre transcendance négative en vue d'une conciliation eschatonique homme-Dieu. Chez Hegel, la Substance souffre sa négativité pure comme abstraction et solitude vide de la non-détermination, et produit elle-même son contraire pour S'avoir elle-même à travers lui, en Se révélant à Elle-même. De sorte que la religion est seulement l'illusion de la révélation de la Substance infinie à un sujet fini.

La phénoménologie de l'Esprit qui apparaît au sujet cache la nouménologie de l'Esprit qui illumine la Substance. Ce n'est pas seulement le sujet qui contemple le développement de la Substance en lui comme une extériorisation phénoménale des formes, mais la Substance elle-même contemple l'enveloppement du sujet en Elle comme intériorisation nouménale des contenus. Sous l'apparence du dévoilement de la Substance dans le sujet, la religion n'est pas relation de l'homme avec Dieu, mais l'auto-relation médiatisée de la Substance avec le mode de son extériorité de Soi : le sujet.

« La religion, certes aussi, s'est rencontrée comme conscience de l'essence absolue en général ; à partir seulement du point de vue de la conscience qui est consciente de l'essence absolue. Mais ce n'est pas l'essence absolue en soi et pour soi-même, ce n'est pas l'auto-conscience de l'esprit qui est apparues dans ces formes »⁴⁴.

L'homme est l'automédiatisation de la divinité avec Soi-même par son mode d'être son autre subjectif. Etant que l'extériorité de Soi est spéculativement toujours intériorité, seulement reflétée en Soi, la *religio* est auto-médiatisation de la Substance en tant que sujet. Chez Hegel, au lieu que l'auto-médiatisation de la Substance donne sa totale auto-contemplation en tant qu'infinie Conscience de Soi d'elle-même, elle produit l'extériorisation humaine de l'essence divine. C'est à peine la totalité récupérée de l'humanité qui donnera l'auto-transparence de la Substance. La totalité eschatologique suppose cependant la disparition de la religion, en tant qu'extériorité conservée et non encore supprimée des termes, qui développe encore le rapport processuel de la médiatisation réciproque. L'athéisme est l'expression d'un sentiment eschatologique détourné, qui a l'intuition de la nature transitoire de la religion, comme moment de l'extériorité de la Substance par rapport au sujet, ainsi que du déroulement de leur compénétration dans leur auto-rapportation infinie jusqu'à ce que la Substance et le sujet se concilieront par union en tant qu'Esprit Absolut, par la définitivation de la révélation comme « suppression de Son abysse » (*aufheben der Tiefe*), à savoir de la nuit de notre ignorance. L'athéisme fixe et isole cependant le sujet dans l'aveuglement de l'absence de la Substance, de la transcendance, ce qui amène à démembrer l'Eschaton et sa chute dans la solitude du transcendantal (humaine). L'Absence eschatologique de la transcendance conserve cependant les deux termes par l'intériorisation d'un d'entre eux. Le décès de la substance dans les yeux vides du sujet, laisse celui-ci dans l'extériorité de la « conscience malheureuse » (*unglücklich Bewusstsein*) de *Gott ist gestorben*. Pour Hegel l'athéisme n'aurait pas dû être possible, car il exprime le sens d'un blocage de l'extériorité du sujet dans son manque de Soi (*Selbstheit = Wesen*). L'atome monadologique (le sujet) se renferme devant la Totalité et ne veut plus l'exprimer, en multipliant les syncopes qui déchirent la clarté de la réflexion de la Substance pour-elle-même. Bien que la co-immanence de l'Etre et du Néant, qui est la Substance infinie demande que l'Absence soit aussi contemplée, non seulement la Présence, si la Totalité transcendante a été jugée et homogénéisée de manière affirmative, alors l'athéisme a seulement une justification à l'extérieur de l'histoire comme expression de l'auto-contemplation divine de Soi. L'éruption de l'athéisme dans l'histoire pourrait ainsi provoquer des vides supplémentaires dans l'auto-contemplation, médiatisée de manière subjective, de la Substance, car de la sorte apparaîtront des sujets qui ne manifesteraient plus l'Esprit, et qui donc ne donneraient plus de la lumière (du contenu) à la Substance.

Les inversions opérées par Hegel pourraient être ainsi bien traduites dans le langage de la parabole du fils prodigue. Le père (la Substance infinie) est la même que le fils (archétype du sujet fini) qui sont dans l'extériorité, s'aliène, s'éparpille en échange de la sagesse, contenu ontologique qui lui manquait. Pour Hegel, le père était obligé de sortir de soi *en tant que* fils prodigue, et de se recevoir lui-même aussi de son éparpillement enrichissant *de soi*. Le père auto-reçoit en soi-même son mode éparpillant d'être, auto-divisé extérieurement, et c'est seulement de cette manière qu'il peut se connaître absolument : l'Esprit « dont jaillit Son infinité »⁴⁵. L'antinomie spéculative qui compose le fils avec le père fait que l'éparpillement filial extérieur soit la même chose avec l'enrichissement intérieur du père, dans le sens où chez lui l'extériorisation et la même chose qu'une intériorisation (*Erinnerung*) de l'Esprit.

Le fait que le frère aîné ne peut même pas exister chez Hegel, révèle deux sens de la nécessité. Premièrement l'impossibilité de l'aséité (*Ansichsein*) non-médiatisée par l'altérité (*Andersein*), en ce qui concerne la Substance infini comme douloureuse nécessité divine de l'extériorisation. Deuxièmement, devient explicite l'inséparabilité du destin de l'humanité par rapport au destin de la Substance infinie, comme expression d'une dissolution de la consubstantialité finie dans la consubstantialité infinie, de la sinéité finie dans la Sinéité infinie, mais sans pour autant la dissolution des sujets (*laya*), comme il en avec des individuations dans la *Vedanta*. Il n'en reste pas moins que cette concentration absorbe la liberté de l'humanité (convertie en simple milieu d'auto-contemplation de la Substance) dans la nécessité de son auto-devenir divin plénier.

« En tant donc que dans la religion la détermination de la conscience proprement dite de l'esprit n'a pas la forme de l'être-autre libre, alors son être-là est différent de son autoconscience, et son effectivité proprement dite tombe en dehors de la religion ; il y a bien Un esprit des deux, mais sa conscience n'embrasse pas les deux d'un coup, et la religion apparaît comme une partie de l'être-là et des faites et gestes dont l'autre partie de l'être-là et des faites et gestes, dont l'autre partie est la vie dans son monde effectif. Comme nous savons maintenant que l'esprit dans son monde et l'esprit conscient de soi comme l'esprit, ou l'esprit dans la religion, sont la même chose, l'achèvement de la religion consiste dans le fait que les deux deviennent mutuellement égaux, pas seulement que son effectivité = l'effectivité de l'esprit) soit saisie par la religion, mais à l'inverse, que, comme esprit auto-conscient de soi, il devienne à soi effectif et ob-jet de sa conscience. Dans la mesure où l'esprit dans la religion se représente à lui-même, il est certes conscience, et l'effectivité enclose dans elle (dans la religion) est la figure et le vêtement mais être-là libre autostant ; et , à l'inverse, parce que lui fait défaut dans elle-même l'achèvement, elle est une figure déterminée, qui n'atteint pas ce qu'elle doit présenter, savoir l'esprit autoconscient de soi. Pour que sa figure l'exprime lui-même, il faudrait qu'elle-même ne soit rien d'autre que lui, et que lui se soit apparu ou soit effectif tel qu'il est dans son essence. »⁴⁶ (Phänomenologie des Geistes, *Die offenbare Religion*).

La religion tient donc encore de la « souffrance de l'esprit » qui est extérieur à lui-même, traversé par la transcendance et l'auto-division. La profondeur de la nuit de sa conscience n'a pas encore été totalement absorbée de manière contemplative. La connaissance absolue cependant et la ré-intériorisation de soi, le salut de la division intérieure, tandis que la plénitude de son universalité concrète a inondé la Profondeur de son auto-ignorance. L'histoire a exposé les latences denses de l'Abysse comme vide spéculatif identique avec l'Être. *L'apocatastase* de la connaissance absolue restaure la totalité des moments manifestés, car la totalité seulement pourrait couvrir la réalité non-manifestée de l'esprit. L'Achèvement de la religion est donc justement sa disparition, l'*eschaton* de la connaissance absolue, l'auto-contemplation surdéterminée de l'Esprit. La phénoménologie successive de l'Esprit se couvre de son Essence simultanée. La forme de

son apparition « a égalé » son Essence. La scission religieuse entre le mode d'apparition de l'esprit et son en-soi a été eschatologiquement concilié. La totalité des sujets finis devient le Sujet Infini qui est connaissance absolue de soi, comme si l'humanité adamique restaurée deviendrait elle-même Hypostase divin. L'histoire est jugement de soi de l'Infini comme auto-division des opposés. C'est la punition de soi-même en tant que dialectique et que suppression des moments ; c'est salut de soi sous la forme de leur conservation spéculative dans leur réconciliation finale. Il n'existe pas une catastrophe analytique purificatoire. La totalisation est salvatrice car la séparation elle-même est mauvaise, non seulement l'opposition du multiple par rapport à l'Un. La conscience est le siège de la scission, c'est elle donc qui doit être dépassée. La totalité eschatologique est complétude auto-contemplative, à savoir histoire replongée dans l'Eternité simple. Ce que le *Sujet infini originaire parfait* devrait être, devient chez Hegel l'Eschaton lui-même, en tant que *Sujet infini qui s'est parfait*⁴⁷.

3.3.4. *Er-innerung. Eschatologie anamnétique.*

La vie historique doit être résolu dans la vie éternelle. Pour cette intériorité ontologique pure, « Le Royaume de Dieu », on ne dispose que des analogies phénoménologiques extérieures.

Dans le christianisme, le Temps liturgique est déjà l'Avènement du Royaume : « on se souviennent de ce qui va venir »⁴⁸. L'anamnèse rend présentes et le passé et le futur : l'eschatologie n'est nullement une simple innovation. Le monde n'est pas simplement réduit et détruite. Elle est seulement purifié et intériorise. Alors, elle est intériorisation de l'histoire, mais intériorisation *anamnetique*. C'est pour ça qu'on représente dans l'iconographie la *Huitième Jour* en tant qu résumé, *récapitulation* de l'entière histoire. Le passé ne disparaît dans le vide. Il avance, par le *Aufhebung*, avec son propre chemin, de façon cumulative, ainsi que tout doit être présent dans la Jour du Triomphe finale de l'Esprit.

Si l'histoire est la vie intérieure de l'Eternité, en tant que développement de Soi même, à partir de la nuit de sa virtualité, jusqu'à le jour de sa plénière actualité, tout ce qui « s'est passé », l'entière de Sa phénoménologie historique doit « égaliser », Sa réalité plénière.

« La différence qui s'est trouvée faite entre l'Esprit effectif et lui qui se sait comme Esprit, ou entre soi-même comme conscience et comme autoconscience, est sursumée dans l'esprit qui se sait selon sa vérité ; sa conscience et son autoconscience sont égalisées. »⁴⁹

« Quant à l'autre côté de son devenir, l'histoire, il est le devenir sachant se médiatisant – l'esprit extériorisé dans le temps ; mais cette extériorisation est aussi bien l'extériorisation d'elle-même ; le négatif est le négatif de soi-même. Ce devenir présente un mouvement lente et une succession d'esprits, une galerie d'images dont chacune, dotée de la richesse complète de l'esprit, se meut de façon si lente pour la raison justement que le Soi a à traverser et a digérer cette richesse totale de sa substance. En tant que son achèvement consiste à savoir parfaitement ce qu'il est, sa substance, ce savoir est son *aller-en-soi (Erinnerung)*, dans lequel il abandonne son être-là, et remet sa figure au souvenir. Dans son aller-dans-soi, il est abîmé dans la nuit de son autoconscience, mais son être-là disparu est conservé dans elle (=cette nuit), et cet être-là sursumé – le précédent, mais rené du savoir – est le nouvel être-là, un nouveau monde et une nouvelle figure d'esprit. »⁵⁰

Cette égalisation, superposition entre la totalité de son propre auto-connaissance phénoménologique et sa réalité est proprement *le régime eschatologique d'une complète*

transparence. L'histoire n'est plus décalée face à l'Eternité, elle n'est plus « oublié » par l'Eternité dans son extériorité temporelle. Mais elle a été re-introduit dans sa propre plénitude.

« Je ne vis pas de *temple* dans cette ville, car elle a pour le temple le Seigneur tout-puissant, ainsi que l'Agneau » (*Apocalypse*, 21 : 22, Le nouvelle Jérusalem). Il n'y a plus du décalage phénoménologique, donc religieuse, il n'y a plus besoin de temple si l'Eternité embrasse immédiatement l'histoire.

3.3.5. *Le problème du Mal.*

Hegel, qui pouvait assumer comme parfaitement vrai pour sa philosophie toute citation de Héraclite, faisait aussi le sien la vérité que « la guerre est la mère de toutes les choses » (la contradiction comme principe vital du monde). Hegel n'est pas seulement pan-christologique : il est chez lui aussi une dimension *wotanique*. En effet, on peut dire cela car pour lui la solution conciliatrice christique est médiatisée de manière wotanique : la paix est récupérée par le feu et le sabre du négatif, par la conciliation finale avec le travail infernal du négatif, quand il est « aplani ». La guerre des déterminations est inhérente à la drame spéculative de la divinité »⁵¹.

Il y a un machiavélisme divin là où les buts divins excusent les moyens humains. La logique du machiavélisme divin est celle qui accepte la restauration eschatologique, toutes les expressions du négatifs positif y comprises : la pacification à travers la médiation de la guerre, où la guerre est désormais intégrée dans une conciliation contemplative de la divinité. C'est un totalitarisme contemplatif, une médiation wotanique de la Cité de Jérusalem en tant qu'Eden reconstitué. L'histoire est corps et sang divin, et l'inévitabilité de son développement est la justification de tous les moments et la clause absolutoire suprême, l'impunité absolue, l'apocatastase complète. Le christianisme laisse en revanche le mal « à l'entrée », aux douanes apocalyptiques de la Cité de Jérusalem : c'est le sens ontologique du Jugement Dernier. Hegel, lui, introduit le mal aussi dans la Cité. Si Nietzsche est un philosophe essentiellement wotanique, Hegel est encore une fois total : guerre et paix. L'eschatologie hégélienne se trouve entre « le prince de la paix » et le « dieu de la guerre », entre Christ et Wotan.

La nécessité ontologique est convertie en légitimité phénoménologique : le négatif en tant que moment non-éliminable de la Totalité justifie le mal en tant que moment inhérent de la Totalité. La tragédie de l'histoire est une affaire de l'Esprit avec lui-même. Notre sans est Son propre sang. Notre affectation dans le monde est Son auto-affectation. « Ce qui dans l'être déterminé phénoménalement est mal, malheur etc. est en-soi-et-pour-soi bien et bonheur »⁵². « L'idée est la vérité, le pouvoir absolu. Elle se manifeste dans le monde et rien ne se passe qu'elle ne soit pas, sa majesté et son sublime »⁵³. « L'histoire est l'image et l'œuvre de la Raison (...), l'histoire n'est que la manifestation de cette raison unique, une des formes dans lesquelles elle se révèle (...) De l'étude donc de l'histoire a résulté et doit résulter que tout s'y est passé rationnellement, qu'elle a été la marche rationnelle est nécessaire de l'Esprit du Monde »⁵⁴. Que tout s'est passé « rationnellement » ne signifie autre chose que tout est l'expression (la vie) de la Totalité monophysite transcendant-transcendantale, et que rien ne s'est passé à l'extérieur d'elle : la conversion de l'inévitabilité ontologique de la phénoménologie maléfique dans une absolution divine de l'histoire.

L'histoire est la théodicée, l'eschatologie est l'apocatastase. « Le mal dans l'univers, y compris le mal moral, doit être compris et l'esprit pensant doit se réconcilier avec le négatif. C'est dans l'histoire universelle que le Mal s'étale massivement devant nos yeux, et en fait nulle part ailleurs l'exigence d'une telle connaissance conciliatrice

n'est ressentie aussi impérieusement que dans l'histoire. Cette conciliation ne peut être atteinte que par la connaissance de *l'affirmatif* dans laquelle le *néгатif* se réduit à quelque chose de subordonné et de dépassé et s'évanouit. C'est la prise de conscience, d'une part du véritable but ultime du monde, d'autre part, de la réalisation de ce but dans le monde : devant cette ultime réalisation le mal ne peut plus subsister, et perd toute validité propre »⁵⁵.

Pour Hegel « l'histoire est le calvaire de l'Esprit ». La déduction du monde comme moment de la Substance précède et justifie la théodicée de Hegel. L'Absolu simple, la pensée pure est l'abstraction suprême, l'égalité de soi, la négativité répulsive ; elle est en même temps son propre opposé, écoulement spontané à l'extérieur comme altérité (*Andersein*), comme monde expulsé. La création est seulement « la parole qu'utilise la représentation pour le concept lui-même, dans son mouvement absolu ». Cette sortie de la non-vérité de l'abstraction n'est pas seulement aliénation, mais aussi autodétermination par altérité, archéologie et libération illuminatrice du contenu plongé dans la nuit. L'eschatologie est justement le contenu devenu transparent, effectif et affirmé de l'Abysse. C'est cela l'Esprit : non seulement le point de la Substance en soi, ni trajectoire circulaire de l'histoire, mais le point devenu son propre cercle, car le cercle était déjà concentré dans son propre point. L'écoulement de la négativité de l'abstraction dans le concret effectif est seulement la pression de l'intellect fini qui arrache la pureté apophasique de l'indétermination et la jette dans l'impureté *cataphatique* de la détermination, qui transforme la nuit en étincelles, l'intériorité pure en extériorité déterminée.

C'est dans la Religion révélée qu'apparaît l'anomalie spéculative des cinq moments, en tant qu'expression des difficultés de tout monisme où la substance humaine finie est plongée dans la substance infinie. Confronté avec le problème du mal, Hegel distingue : 1 ; La substance en soi, l'universalité simple comme non-vérité du vide abstrait, disloqué et converti en 2. l'effectivité particulière dispersée de la nature et 3. dans le sujet, en tant que Soi singulier, qui se trouve dans le mode d'une harmonie édénique avec la nature et dans la possession d'une connaissance innocente de celle-ci. Ce qui ne laisse pas la Substance rester en elle-même, comme expression de la nécessité *ek-statique* de la négativité pure, ne la laisse pas non plus être bonne, mais l'oblige à parcourir son moment opposé. L'esprit est égalité de Soi dans l'autre. Mais 4. le sujet connaît la division, est exposé à la scission et perd l'égalité de soi. Le devenir du Soi comme Esprit doit sacrifier l'innocence de son moment édénique, et de la sorte le multiple multilatéralement opposé à soi-même et la désunion remplace la diversité indifférente, harmonique. Le sujet devient l'autre de la nature, se dissocie d'elle, se concentre en soi (*Insichgehen*) en convertissant la conscience sensible irradiée de manière diffuse et autodissipée dans la différence, dans la conscience de la multiplicité comme déchirement du corps de la Substance.

Tout acte déterminant de la conscience produit chez Hegel des déterminations dans la Substance elle-même : la connaissance du multiple est la même chose que sa production. La connaissance de la rupture est une avec sa production. L'identité globale du logique avec l'ontologique transfère l'empire de l'humanité dans le sein de la divinité. Non seulement il divinise l'humanité, mais il humanise aussi la divinité. Cependant la concentration cosmique de la connaissance du sujet intériorise aussi le conditionnement du monde, ne s'agissant pas d'une connaissance pure, donc d'une transparence intelligible plénière. L'Esprit sort à travers le sujet des profondeurs de la nature, s'arrache à sa chair opaque se recueille de l'écrasement produit par sa chute de l'aséité. Voici une gnoséologie du mal ? Le mal est connaissance de la différence par le sujet qui a avalé une altérité qu'il ne pouvait pas embrasser, concilier, et gît écrasé dans la scission vectorielle de la

connaissance bivalente (où l'opposition du bien et du mal n'est pas encore dissolue), déchu de l'égalité avec soi-même dans son autre, déchu donc de l'Esprit, de la grâce. Cette connaissance écrasée par la différence, opposée à elle-même, bloque l'eschatologie de la connaissance absolue, mais la médiatise également avec nécessité. N'importe combien de moments seraient introduits, si l'autonomie de la substance finie n'est pas sauvegardée, de même que la liberté du sujet, en tant qu'arène de la lutte des principes divers, le mal continue à rester dans la divinité. Il devient même un moment dans la nécessité de l'auto-rapport de la Substance à elle-même. Or si elle se contemple seulement Soi-même dans sa propre phénoménologie, elle contient déjà en Soi le mal et le re-compactera dans l'Eschaton.

« Mais ces pouvoirs universelles du bien et du mal appartient au Soi, cet à dire le Soi est leur réalité (...) L'autre côté, le mal le représenter le prend comme un *survenir étrange à l'essence divine*; le saisir dans cette même essence elle-même, comme son courroux, est l'astreinte suprême, la plus dure, du représenter combattant avec soi-même. (...) En tant que le mal est la même chose que le bien, le mal justement n'est pas mal, ni le bien bien, mais tous deux sont plutôt sursumés (...) leur unité en même temps devient claire. »⁵⁶

Et si le mal est nécessaire pour l'abandon de l'innocent vide et l'achèvement de la Sagesse finale plénière, alors nous avons chez Hegel une justification eschatologique du mal historique auquel nous devons opposer l'illégitimité historique du mal eschatologique. Parce qu'existe chez lui 5. une identité synthétique finale du Mal avec le Bien dérivée de leur co-immanence analytique dans la Substance. Ils seraient la même chose, mais aussi différents en tant que moments. L'Esprit est sa propre communauté, de son mode bon, en tant que non-médiation simple innocente et de son mode mauvais, en tant que moment de la multiplicité qui a trahit le bien. Leur conciliation est « la conciliation de l'Esprit avec lui-même » (*Versöhnung*). Etant donné que l'extériorisation mauvaise (solidaire avec la bonne extériorisation) est le milieu de la bonne ré-intériorisation, finale, Hegel accepte que l'Esprit doit contenir celle-là à la fin, car la structure spéculative ne lui permet de concevoir l'intériorité autrement que saturé et recomposé avec l'extériorité dans tout ce qu'elle a été. La lutte est conclue par Hegel par la désubstantialisation des catégories de bien et de mal, opposées non dans la Substance, mais seulement dans la conscience, leur conciliation étant possible par la disparition eschatologique de leurs propriétés historiques.

Cela ne saurait légitimer le mal pour les raisons suivantes :

1. Si le bien eschatologique intérieur est résultat médiatisé du mal extérieur historique, cela est en même temps clause absolutoire du grand But eschatologique qui justifie les petits moyens historiques. Ce qui verse dans un véritable machiavélisme ontologique divin. Rien n'est trop cher pour que le Soi sorte de son innocence vide, même si la maturation ontologique du Soi en tant qu'esprit absolu est l'histoire d'un calvaire.

2. Si la totalité eschatologique n'est pas expulsion du mal, mais sa conciliation (*Versöhnung*) avec le bien, alors le devenir immanent de la substance a le profil monstrueux du titan qui se nourrit avec ses propres antithèses, tout en les conservant en lui-même ? La marche antinomique de la Substance tresse le sang des hécatombes millénaires avec la musique lumineuse de la création et les rassemble dans son Soi neutralisant, où le cimetière et la résurrection sont également co-éternisés.

3. Le Mal reçoit de la positivité, de même que la négativité serait ressuscitée. De même que la Totalité transcendante devait contenir aussi la totalité privative des négations, elle doit être complétée par les éruptions maléfiques de l'histoire, de sorte que le mal complète, mais ne précluse pas la Plénitude eschatologique à venir. Il y avait un point intra-divin nommé Auschwitz, qui devait être concrétisé historiquement et récupéré eschatologiquement. Les Démons et les anges sont réconciliés, les antinomies fraternisent.

On arrive à la fin de notre première esquisse sur l'eschatologie de Hegel avec cette réflexion sur les difficultés du traitement du mal dans la solution. En ce qui nous concerne, on ne considère tout ce qu'on a acquis que comme un « charte » pour un travail plus ancrée dans les textes, pour consolider les quelques interprétations, ici données plutôt dans « l'esprit » de Hegel que dans sa « lettre ».

Bibliographie.

Textes de G.W.F. Hegel

- G.W.F. Hegel, *Werke* in 20 Bänden; Suhrkamp Verlag 1970.
G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, I-II, Gallimard, 1993.
G.W.F. Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, PUF, 1983.
G.W.F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, Presses Pocket, 1992.
G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Plon, 1965.
G.W.F. Hegel, *Prelegeri de Filosofie a religiei*, Humanitas, Bucharest, 1997.

Textes sur G.W.F. Hegel

- Baron, Jean-Louis Vieillard, *Hegel et l'idéalisme allemand*, J. Vrin, 1999.
Bourgeois, Bernard, *Le Christ hégélien*, in Planty-Bonjour, Guy, *Hegel et la religion*, PUF, 1982.
Bourgeois, Bernard, *Hegel. Les Actes de l'Esprit*, Vrin, 2001.
Bouton, Christophe, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel*, Vrin, 2000.
Bultmann, Rudolf, *History and Eschatology*, Edinburgh University Press, 1957.
Barry Cooper, *The End of History. An Essay on modern Hegelianism*, University of Toronto Press, 1984.
Christensen, Darrel, E. (ed.), *Hegel and the Philosophy of Religion*, (The Wofford Symposium), Martinus Nijhoff, 1970, The Hague, Netherlands.
Fessard, Gaston, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, PUF, 1990. (fragm.)
Guibal, Francis; *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l'Esprit*, Editions Aubier Montaigne, Paris, 1975.
Heidegger, Martin, *La « Phénoménologie de l'Esprit » de Hegel*, Gallimard, 1984.
Jarczyk, Gwendoline; Labarrière, Pierre-Jean, *Hegeliana*, PUF, 1986.
Lilla, Mark, *Hegel and the Political Theology of Reconciliation*, *The Review of Metaphysics*, Volume 54, Issue, 4, 2001, pg. 859.
Löwith, Karl, *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, 1969.
Löwith, Karl, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1983
Labarriere, Pierre-Jean, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, 1979.
Magee, Glenn Alexander, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2001.
Philonenko, Alexis, *Commentaire de la « Phénoménologie » de Hegel. De la Certitude sensible au Savoir absolu*, Vrin, Paris, 2001.
Planty-Bonjour, Guy, *Hegel et la religion*, PUF, 1988.

Prabhu, Joseph Benedict, *Hegel's Philosophy of Christianity*, Boston University Graduate School, 1982.

Olson, Alan M., *Hegel and the Spirit. Philosophy as Pneumatology*, Princeton University Press, 1992.

Yerkes, James, *The Christology of Hegel*, State University of New York Press, 1982.

Williamson, Raymond Keith, *Introduction to Hegel's Philosophy of Religion*, State University of New York Press, 1984.

¹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, § 150, (pg. 308 dans la version roumaine).

² G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofia religiei*

³ Mircea Eliade, sous une décisive inspiration hégélienne, montre que toute hiérophanie est antinomique, elle supposant la manifestation dans le profane de quelque chose de sacré, quelque chose d'ailleurs apparaît ici. Eliade assimile la christologie à une "hiérophanie suprême", comme Hegel en fait le privilège de la "religion absolue".

⁴ Bourgeois, Bernard, *Hegel. Les Actes de l'Esprit*, Vrin, 2001, p. 222

⁵ Cf. James Yerkes, *The Christology of Hegel*, State University of New York Press, 1982, p. 66-89

⁶ G.W.F. Hegel, *L'Encyclopédie des sciences philosophiques. La logique*, préface à la 2^e édition, p. 17 (éd. roum), p. XXII, éd. Glockner.

⁷ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, Ed. Academiei, trad. D.D. Rosca, vol 2, p. 218

⁸ Gal. 4, 4

⁹ Bourgeois, Bernard, *Hegel. Les Actes de l'Esprit*, Vrin, 2001., p.225

¹⁰ Bernard Bourgeois, op.cit. 234.

¹¹ idem, p. 224

¹² G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, Ed. Academiei, trad. D.D. Rosca, vol 2, p. 218.

¹³ « L' universalité de la réconciliation exige que chaque membre de communauté meure de lui-même à sa finitude mortelle et, pour vaincre le mal de la fixation à elle, imite le sacrifice de Christ: „ Chacun doit effectuer de lui-même l'œuvre de la réconciliation”. Bourgeois, Bernard, *Le Christ hégélien*, in Planty-Bonjour, Guy, *Hegel et la religion*, PUF, 1982., p. 191

¹⁴ « Le grand thème hégélien de l'identité de l'universel et du ceci, du sens et du sensible, de la raison et de l'expérience, s'accomplit dans l'auto-reconduction du sens philosophique, comme à sa source vivante, à l'expérience absolue qu'a fait l'humanité, celle de la rencontre du Dieu se faisant homme, du sens se faisant sensible, de la raison se faisant expérience, épreuve, passion, dans la vie et la mort de 'Homme-Dieu ». Bourgeois, Bernard, *Hegel. Les Actes de l'Esprit*, Vrin, 2001., p.225

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofia religiei*, p. 472 (ed. roumaine).

¹⁶ Idem., pg. 473.

¹⁷ p

¹⁸ Xavier Tilliette, *La christologie idéaliste*, p. 51, les italiques nous appartiennent.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Lectures on the philosophy of religion*, trans. By E.B. Speirs and J.B. Sanderson, , New York, 1962, vol. 3, p.10-11.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofia religiei*, Ed. Humanitas, 1997, p. 478-479. (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, *Werke* in 20 Bänden; Suhrkamp Verlag 1970, vol. 17, p. 289. „Der Tod ist dann der Prüfstein, sozusagen, an dem sich der Glaube bewähre, indem hier wesentlich sein Verstehen der Erscheinung Christi sich dartut. Der Tod hat nun zunächst diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es ist das Los der menschlichen Endlichkeit, zu sterben; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit. Und zwar ist Christus gestorben den gesteigerten Tod des Missetäters; nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punkt erschienen.”).

²¹ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofia religiei*, Ed. Humanitas, 1997, p. 478-479. (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, op.cit. Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß, und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegenteil. Die Auferstehung gehört ebenso wesentlich dem Glauben (...). Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi, und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes schließt diese Geschichte, welche in diesem Bewußtsein die Explikation der göttlichen Natur selbst ist. (...) Der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation. Denselben Verlauf und Prozeß der Explikation Gottes haben wir im Reiche des Vaters gehabt:

hier ist er aber, insofern er Gegenstand des Bewußtseins ist. Denn es war der Trieb des Anschauens der göttlichen Natur vorhanden“, vol. 17, p. 290-291.

²² p. 479

²³ „La mort de Dieu qui ne peut être que le retour à la vie désormais absolument infinie, intuitionnée comme résurrection et ascension, délivre l'esprit du Christ de sa personne empirique et l'intériorise comme Esprit Saint de la communauté dès lors capable d'actualiser, par elle-même et universellement, la réconciliation”. Bourgeois, Bernard, *Le Christ hégélien*, in Planty-Bonjour, Guy, *Hegel et la religion*, PUF, 1982., p. 190

²⁴ Le seul repère explicite dans ce sens que nous avons pu trouver : Alan M. Olson, *Hegel and the Spirit. Philosophy as Pneumatology*, Princeton University Press, 1992.

²⁵ « L'Esprit du Seigneur est sur moi (...) Il m'a envoyé pour proclamer la délivrance aux prisonniers et le don de la vue aux aveugles pour libérer les opprimés pour annoncer l'année où le Seigneur manifesterà sa faveur » (*Luc*, 4, 18-19).

²⁶ « Cependant je vous dis la vérité : il est préférable pour vous que je parte, car, si je ne pars pas, celui qui doit vous aider ne viendra pas à vous. Mais si je pars, je vous l'enverrai. Et lorsque il viendra, il prouvera aux gens de ce monde qu'ils se trompent au sujet de ce qui est juste et au sujet du jugement de Dieu. » (*Jean*, 16 : 8-9).

²⁷ Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la Vérité*, Ed. L'Age d'homme, Lausanne, 1997, pg. 16.

²⁸ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic, București, 1997, pg. 259-260.

²⁹ Op.cit. p. 260.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, Ed. Humanitas, Bucarest, 1995, pg. 484-485; (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, *Werke* in 20 Bänden; Suhrkamp Verlag 1970: « Die Einzelheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als ein Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die vielen Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist“, vol. 17, p. 299).

³¹ G.W.F. Hegel, op.cit. p. 486. (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, op. cit. Vol. 17, p.306. «Zunächst ist allerdings das Subjekt, das menschliche Subjekt - der Mensch, an welchem dies geoffenbart wird, was durch den Geist für den Menschen zur Gewißheit der Versöhnung wird - bestimmt worden als Einzelnes, Ausschließendes, von anderen Verschiedenes. So ist die Darstellung der göttlichen Geschichte für die anderen Subjekte eine für sie objektive. Sie haben nun auch noch an ihnen selbst diese Geschichte, diesen Prozeß zu durchlaufen. (...).Dazu gehört aber zuerst dieses, daß sie voraussetzen: die Versöhnung ist möglich, oder näher, diese Versöhnung ist an und für sich geschehen und gewiß (...).es ist gewiß, daß die Versöhnung vollbracht ist, d. h. sie muß vorgestellt sein als etwas Geschichtliches, als eines, das vollbracht ist auf der Erde, in der Erscheinung“).

³² G.W.F. Hegel, op.cit., 486. (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, op. cit., “, vol. 17, p. 306: „die Natur des Geistes an ihr selbst ist dieser Prozeß (...) daß das Subjekt selbst nur Geist, damit Bürger des Reiches Gottes wird dadurch, daß es an ihm selbst diesen Prozeß durchläuft).

³³ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, 1965 pg 48.

³⁴ Op.cit. pg. 48-49.

³⁵ Op.cit. 49-51.

³⁶ Jean-Louis Vieillard Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, J. Vrin, 1999, p. 300.

³⁷ J.F. Lyotard, *Le postmodernisme expliqué aux enfants*, Galilée, pg. 46.

³⁸ Jean-Louis Vieillard Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, J. Vrin, 1999, pg. 300-301.

³⁹ Florin Octavian, *Castalia*, nr. I, 2004, Ed. Eikon, pg. 26-27.

⁴⁰ Bernard Bourgeois, *Les Actes de l'Esprit*, op.cit., p. 150-151.

⁴¹ Esaie, 11,6 sq.

⁴² Mark Lilla, « Hegel and the Political Theology of Reconciliation », *The Review of Metaphysics*, Volume 54, Issue, 4, 2001, pg. 859 sq..

⁴³ „Dieser Satz: das Selbst ist das absolute Wesen gehört, wie von selbst erhellt, dem nicht-religiösen Geiste an“ (*Phänomenologie des Geistes, Die offenbare Religion*, Werke, 3, Frankfurt am Main, 1970p.481).

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie de l'Esprit*, Gallimard, II, 1993, p.809. (cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*,op. cit. , p. 495. „Religion als Bewusstsein des absoluten Wesens überhaupt vorgekommen, - allein vom Standpunkte des Bewusstseins aus, dass sich des absoluten Wesens bewusst ist; nicht aber ist das absolute Wesen an und für sich selbst, nicht das Selbstbewusstsein des Geistes in jenen Formen erscheinen“).

⁴⁵ Il s'agit d'une paraphrase, et non d'une citation de Schiller („Freundschaft“): „Aus dem Kelch des ganzen Seelenreich/ Schäumt ihm- die Unendlichkeit“. Hegel a remplacé *Seelenreiches* par *Geisterreiches*, de

manière que le poétique « empire de l'âme » de Schiller devienne le métaphysique « empire de l'Esprit » de Hegel, véritable métaphore eschatologique.

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit. pg. 821.

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *ibidem*, pg. 51.

⁴⁸ P. Edokimov, *La femme e le salut du monde*, Tounai, Pais, 128

⁴⁹ Op.cit. 814.

⁵⁰ Op.cit. 931-932.

⁵¹ « Chez les peuples germaniques la guerre constitue un rituel justifié par une théologie. On a affaire à une assimilation de la lutte au sacrifice : tant le vainqueur que la victime apportent une offrande de guerre. Par conséquent, la mort héroïque devient une expérience religieuse privilégiée. Odhin-Wotan obtient sa spécificité grâce justement à cette exaltation de la guerre de l'extase et de la mort » : Mircea Eliade, *Istoria ideilor și credințelor religioase*, Ed. Univers Enciclopedic, vol. II, 2000, p. 159.

⁵² G.W.F. Hegel, *Știința Logicii, Esența*, Disoluția fenomenului, Ed. Academiei, 1966, pg. 499.

⁵³ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, pg 48 Paris, 1965.

⁵⁴ G.W.F. Hegel, *idem*. pg. 50.

⁵⁵ *La Raison dans l'histoire*, Paris, 1965, p. 51

⁵⁶G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit. pg.897, 900, (cf. „Wie dieses einzelne Selbst so unmittelbar erst ist, ist es noch nicht Geist für sich; es ist also nicht als Geist es kann unschuldig, aber nicht wohl gut genannt werden. Dass es in der Tat Selbst und Geist sei, muss es ebenso, wie das ewige Wesen sich als die Bewegung, in seinem Andersein sich selbst gleich zu sein, darstellt, zunächst sich selbst ein Anders werden.”(...) „Aber diese allgemeinen Mächte gehören ebensosehr dem Selbst an, oder das Selbst ist ihre Wirklichkeit” (*Phänomenologie des Geistes*, Die offenbare Religion, p.564).